

Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters¹.

Von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.

Nun liegt es im Begriff der Satisfaktion als einer der Gerechtigkeit entsprechenden Satisfaktion, daß sie ein Äquivalent für die Schuld oder Beleidigung ist². Da erhebt sich die Frage, wie denn der Mensch soll Gott genugthun können, wenn doch die Gröfse der Beleidigung sich nach der Gröfse des Beleidigten richtet, die Beleidigung Gottes also unendlich ist, keine Handlung des Menschen aber unendlich sein kann. Alexander q 84 m 1 verweist auf die beiden Momente der Sünde, daß sie Abwendung vom höchsten Gut und Zuwendung zum vergänglichen Gut ist, *offensa Dei* und *libido peccati*, daß ihr deshalb eine doppelte unendliche Strafe gebührt, *poena damni et sensus*. Die entsprechende Satisfaktion ist Selbstbestrafung des Menschen einerseits an seinem unendlichen, ewigen Teile durch beständigen inneren Schmerz über die Beleidigung Gottes, anderseits Erduldung einer äußeren Pein; beides aber wird Gott angenehm, auf Grund dessen, daß die göttliche Barmherzigkeit den unendlichen *reatus* verzeihend aufgehoben und Gnade gewährt hat, so daß hier Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit konkurrieren, die Barmherzigkeit in der Aufhebung des unendlichen *Reatus*, die Gerechtigkeit in der Forderung irgend-

1) Siehe Bd. XXII, S. 378; XXIII, S. 35. 191.

2) *Th. Suppl.* 13 a 1: *satisfactio est cum poena culpae aequatur, quia iustitia est idem quod contrapassum.*

welcher Strafe. Da nun die Gnade nur auf Grund des Glaubens an die Passion Christi verliehen wird, so ruht unsere Satisfaktionsfähigkeit auf dieser. Kurz, Alexander gesteht zu, daß es nicht eine äquivalente Leistung, sondern die göttliche Acceptation allerdings auf Grund der von Christus stammenden Gnade ist, was in concreto die Satisfaktion ermöglicht. Bonaventura 15 p 1 q 1 läßt als probable Meinung die Richards a St. Victore gelten, daß Gottes Barmherzigkeit die unendliche offensa einfach verzeiht, indem er Gnade giebt, Gottes Gerechtigkeit aber doch die Satisfaktion fordert, die wir leisten können, die für die endliche libido. Als ebenso probabel sieht er die andere an, daß Gott die Beleidigung auf Grund der Passion Christi erläßt dando gratiam, so daß wir nur in Kraft dieser genugthun können. Thomas 13 a 1 gesteht zu, wenn das satis eine aequalitas quantitatis bedeuten soll, so ist Gott gegenüber Satisfaktion unmöglich, ebenso unmöglich, wie ihm oder auch nur den Eltern gegenüber für ihre Wohlthaten die gebührende Ehre, ein aequivalens secundum quantitatem, zu geben. Aber das ist auch nicht erforderlich; denn die Freundschaft fordert nicht das Äquivalente, sondern das Mögliche: eine aequalitas proportionis. Und eine solche s. sufficiens kann der Mensch Gott leisten, indem er eine der Ergötzung der Sünde äquale Pein auf sich nimmt. Und diese Leistung bekommt nun eine gewisse Unendlichkeit durch die Unendlichkeit der Barmherzigkeit Gottes, sofern sie durch die Gnade „informiert“ ist, durch welche acceptum wird, was der Mensch leisten kann. Entschieden weist Th. die erste der von Bonaventura als probabel anerkannten Meinungen ab, weil die Satisfaktion gerade der Sünde als Beleidigung Gottes, also als aversio entspreche. Die andere Meinung führt er auf die eigene zurück, weil die Gnade ja durch den Glauben an die Passion Christi erlangt wird. Aber er fügt hinzu: si tamen alio modo gratiam daret, sufficeret satisfactio per modum praedictum.

Die Buße ist Bedingung der Rechtfertigung, aber nicht nur als Genugthuung, als die Erfüllung einer Forderung der Gerechtigkeit, sondern auch als das Mittel, der Seele für

den Empfang der habituellen Gnade die notwendige Vorbereitung oder Disposition zu verleihen. Eine Form, wie die Gnade es ist, kann nur in einem dazu disponierten Stoff Eingang finden¹. Gott giebt die rechtfertigende Gnade nicht anders als mit unserer Übereinstimmung und mit unserem Willen. Freilich so, daß auch er es ist, der zuletzt den Willen zum Wollen bringt. Wir müssen uns zu Gott bekehren, zu ihm „unsere Zuflucht nehmen“, um die Gnade empfangen zu können. Doch Gott ist's, der uns bekehrt². Diese Seite will beachtet sein, weil hier die subjektiven Bedingungen zur Sprache kommen, unter denen der einzelne an dem Heilserfolg des Werkes Christi Anteil gewinnt, ein Punkt, der nicht nur für das Verständnis der mittelalterlichen Gesamtanschauung, sondern auch für die Feststellung des Verhältnisses zur reformatorischen Ansicht von Wichtigkeit ist.

Von der vollkommenen Disposition, die Gott zugleich mit der Eingießung der habituellen Gnade hervorruft, ist eine unvollkommene zu unterscheiden, die jener zeitlich vorhergeht. Und die Gnadenhilfe, durch die Gott den Menschen innerlich zu der letzteren bewegt, ist *gratia gratis data*. Thut der Mensch — vermöge dieser Gnadenhilfe — was an ihm ist, so folgt unfehlbar die Eingießung der Gnade, die die vollkommene Disposition für sich selbst hervorbringt.

Was die vollkommene Disposition anlangt, so besteht sie in den beiden Bewegungen des *liberum arbitrium* auf Gott hin, *fides*, und wider die Sünde, *contritio*, die als die Zustimmung zur Gnade und als die Verabscheuung der Sünde das Korrelat der am göttlichen Akt zu unterscheidenden beiden Momente der Eingießung der Gnade und der Austreibung der Sünde bilden. Der Akt des Glaubens, der in diesem Sinne die Bedingung zur Rechtfertigung ist, ist natürlich in erster Linie als Überzeugung gemeint. Aber er braucht nicht ein Bewußtsein um die Wahrheit sämtlicher Glaubensartikel zu sein, sondern nur darum, daß Gott die

1) *Th.* II 1 q 112 a 2 ad 1 a 3.

2) *Th.* II 1 q 109 a 6 q 112 a 2. 3 q 113 a 3. 4. 5. *Alex.* IV q 72 m 3 a 1. *Bon.* IV 17 p 1 a 1 q 2 II 28 a 2 q 2. *Alb.* IV 17 a 10.

Menschen rechtfertigt durch das Mysterium Christi. Und er ist nicht nur als theoretische Überzeugung gemeint, sondern schließt die praktischen Regungen mit ein, für die diese die Voraussetzung ist. Gegenüber den Einwänden, daß die Rechtfertigung nach der Schrift nicht nur durch den Glauben, sondern nach Eccl. 1, 27 durch die Gottesfurcht, nach Luk. 7, 47 durch die Liebe, nach Jak. 4, 6 durch Barmherzigkeit geschehe, sagt Thomas nicht nur, daß eine vollkommene Bewegung des Glaubens, wie sie hier gefordert wird, die Formierung durch die Liebe voraussetze, sondern auch, daß die Bewegung auf Gott hin Unterwerfung unter ihn bedeute und daß darum ein Akt der kindlichen Gottesfurcht und der Demut konkurriere. Die Barmherzigkeit könne als Vorbereitung voraufgehen oder als in der Nächstenliebe eingeschlossen mit jenen Akten konkurrieren¹. Von der *caritas*, die die (logisch) erst noch zu empfangende Gnade mit sich führt, unterscheidet sich diejenige, welche allen jenen bedingenden Akten zu Grunde liegt, dadurch, daß sie ein Hinzutreten des Gemütes zur Gerechtigkeit in *amor* und *desiderium*² ist. Das ist verständlich aus der üblichen Distinktion zwischen *amor concupiscentiae*, die sich auf ein zu erlangendes Gut richtet, und *amor amicitiae* oder *benevolentiae*, die einer andern Person ein Gut zudenkt, was Gott gegenüber sich in der Erfüllung seines Willens zeigt³. Mit diesem Verlangen nach dem *Deo adhaerere* ist der zweite Akt, der der Verabscheuung der Sünde, unmittelbar gegeben. Beide sind nur begrifflich verschieden, wie eine Bewegung nach dem *terminus a quo* und *ad quem* benannt werden kann⁴. So Thomas. Alexander rechnet in diesen Doppelakt, den er als einen aus Akten mehrerer Tugenden oder

1) *Th.* II 1 q 113 a 4 ad 1, 2, 3.

2) *ib.* a 5: *necessarius est in justificatione liberi arbitrii motus, non solum quo per desiderium et amorem animus ad justitiam accedit, verum etiam quo per odium a peccato recedit . . . Vgl. Alb. IV 17 a 10 ad 4: caritas non requiritur expressa, sed tantum amor suppositus in motu liberi arbitrii in Deum.*

3) *Th.* II 1 q 26 a 4; II 2 q 23 a 1.

4) *Th.* II 1 q 43 a 7 ad 2: *propter hoc homo detestatur peccatum, quia est contra Deum, cui vult adhaerere.*

Seelenkräfte zusammengesetzten und als einen intellektuell bedingten Akt des Affekts beschreibt, der nur deshalb Glaube heiße, weil der Glaube die erste der Tugenden sei, aufer Furcht und Liebe noch die Hoffnung ein, die zum Himmlichen erhebt¹. Ihm schließt sich Albert an².

Fehlt bei Thomas und Bonaventura hier die spes ganz und tritt bei Alexander und Albert an ihr als ihr Objekt nur das himmlische Gut, nicht aber Gottes vergebende Gnade heraus, so begreift sich dies daraus, daß die Lehre von der Rechtfertigung und den vier zu ihr erforderlichen Dingen die Lehre von der Buße voraussetzt, die mit der unvollkommenen Disposition anhebt und in der vollkommenen, eben *fides formata* und *contritio*, gipfelt. Die Gelegenheit, bei der diese Disposition dort zur Sprache kommt, ist die Frage, ob das principium der Buße aus der Furcht oder aus der Liebe entspringe und ob die Buße die erste der Tugenden sei. Alexander führt IV q 56 m 1 a 2 aus: Die effektive Ursache der Buße ist Gott, die Disposition muß von uns kommen. Diese Disposition entspringt aus der Betrachtung der göttlichen bonitas, der die culpa mißfällt, und Gerechtigkeit, die diese nicht ungestraft läßt; so erkennt sich der Sünder als der Strafe verfallen und das erfüllt ihn mit Furcht. Dazu kommt die Betrachtung der göttlichen Barmherzigkeit, nach der Gott bereit ist, dem Reuigen die Sünde zu vergeben; daraus erwächst die Hoffnung auf Vergebung und die Absicht zu büßen, d. h. umzukehren und genugzuthun. Zur Buße ruft (*provocat*) die meisten nicht die Liebe zum ewigen Leben, sondern die

1) IV q 72 m 3 a 2: *neque est praecise vis intellectivae neque affectivae, neque elicitur praecise imperio fidei neque imperio amoris vel timoris, sed exit in esse ex intellectu fide illuminato et timore declinante a malo et amore accedente ad bonum et spe elevante ipsum intellectum ad caelestia. Unde motus iste, secundum est in Deum, est motus affectus timentis et diligentis ex intellectu fide illuminato, ostendente, quid timendum quid sperandum sit et amandum, secundum quod est in peccatum, est affectus contemnentis et detestantis peccatum ex intellectu fide illuminato ostendente quid detestandum et aspernandum et de quo dolendum.*

2) a. a. O. ad 9.

Furcht vor der Hölle, weil der Zustand des Sünders wegen der Gewissensbisse der Hölle ähnlich ist. Der hieraus erwachsende Schmerz heißt *attritio* ib. m 2. Und wer so thut, was er vermag (*facit quod in se est*), ist disponiert für die Rechtfertigung. Ebenso Bonaventura IV 14 p 1 a 2 q 1, der diese Furcht als *timor servilis* bezeichnet, und IV 17 p 1 a 2 q 3 als Regel angiebt, daß der Rechtfertigung oder *contritio* die *attritio* vorangehe. Albert sagt IV 14 a 9: Wer zu Gott kommen will, muß zuerst glauben, daß er sei und ein *remunerator bonorum et retributor malorum* sei. Diesem Gedanken folgt Furcht vor Strafe und *spes bonorum et veniae vel bonorum per veniam*, und daraus *dolor de peccatis spe veniae ex consideratione poenae*. Daß die Hoffnung auf die *venia* sich auf die in den *claves* der Kirche wirkende *Passion Christi* gründet, spricht Albert IV 16 a 17 ad 1 aus. Thomas zählt III q 85 a 5. 6 als die Akte, in denen wir dem bekehrenden Thun Gottes dispositive in der Buße kooperieren, auf: eine Bewegung *fidei informis*, eine solche der knechtischen Furcht, durch die man aus Furcht vor Strafen von der Sünde zurückgezogen wird, eine der *spes informis*, durch die man in Hoffnung *venia* zu erlangen das *propositum emendandi* faßt. Dann folgen die Akte, die erst eigentlich solche der *poenitentia*, nämlich Betätigungen derselben als *habitus* sind und die nun von der Liebe formiert sind wie der Glaube, der im Moment der Rechtfertigung da ist, oder aus der Liebe hervorgehen, wie das Mißfallen an der Sünde um ihrer selbst, nicht mehr um der Strafe willen, und ein Akt der kindlichen Furcht, indem man aus Ehrfurcht vor Gott ihm freiwillig Genugthuung anbietet. Daß er die *spes veniae* sich auf den Glauben an die *Passion Christi* gründen und durch den Eintritt der *caritas* formiert werden läßt, zeigt a 3 ad 4, wo er an der Buße, wie sie die aus der Gnade stammende Tugend der Gerechtigkeit ist, die Teilnahme an den theologischen Tugenden hervorhebt: sie ist zusammen mit dem Glauben an die *Passion Christi*, durch die wir von den Sünden gerechtfertigt werden, mit der Hoffnung auf Verzeihung und dem Haß der Sünde, der zur Liebe gehört.

In der Frage, durch welche seiner Bestandteile das Bußsakrament den in dieser Weise Disponierten die Rechtfertigungsgnade, d. i. die *remissio culpae et poenae aeternae* vermittelt, gehen bekanntlich die Scholastiker auseinander. Einmal wirkt die augustinische, vom Lombarden vertretene Anschauung nach, daß die *contritio*, weil sie aus der Liebe entspringt, die Gnade voraussetzt und die Aufhebung des *reatus poenae* zur unmittelbaren Folge hat, wobei dann für das Sakrament, insbesondere die Absolution wenig übrig bleibt.

Andererseits drängt die Hochschätzung des Sakraments dahin, das Absolutionswort des Priesters als das Instrument anzusehen, durch welches Gott auf Grund der Passion Christi die culpa tilgt und damit den *reatus* der ewigen Strafe aufhebt. In dem Maße nun, als so das Schwergewicht auf die Absolution rückt, müssen die Anforderungen an die Disposition geringer werden. Die *contritio* soll ja von Gott gleichzeitig mit der Eingießung der Gnade und der *remissio culpae* geweckt werden. Sie kann also bei dem Pönitenten, der zur Beichte kommt, um mit der Absolution die rechtfertigende Gnade zu empfangen, nicht wohl vorausgesetzt werden; der Gedanke, den auch Thomas *suppl.* 18 a 1 schon ausspricht, daß die unvollkommene Vorbereitung durch die Beichte und Absolution vollendet wird, anders ausgedrückt, daß die *attritio* durch diese zur *contritio* wird, legt sich überaus nahe. Die Einzelheiten dieser Entwicklung und die dabei unvermeidlichen Widersprüche liegen außerhalb unserer Aufgabe. Nur darauf sei hingewiesen, daß der Platz der Lehre von der Rechtfertigung in der vom Bußsakrament den Widerspruch begreiflich macht, der sich bei der Rechtfertigungslehre aufdrängte, daß die *gratae infusio* einmal Voraussetzung der *fides* und *contritio* und sodann Effekt derselben, logisch das erste und das letzte in dem zeitlich simultanen Prozeß der Rechtfertigung sein sollte. Dieser Widerspruch löst sich erst, wenn mit der Reformation die Gewißheit der Vergebung oder des *favor Dei* mit ihren erneuernden Folgen als das beim Bußsakrament bezw. dessen Ersatz und Er-

weiterung zu erlangende Gut verstanden wird¹. In dieser Hinsicht sei noch hervorgehoben, daß Albert IV 16 a 24 und Thomas suppl. 10, besonders a 4, als Folge der Beichte und Absolution nicht nur die Befreiung von culpa und ewiger Strafe und die Ermöglichung der Abbüßung der zeitlichen Strafe und mit dem allen die Beseitigung der Hindernisse des Eintritts ins Himmelreich betrachten, sondern auch ein gewisses Bewußtsein um den verborgenen Gnadenempfang, wenn sie lehren, daß die Beichte als Unterwerfung unter die Schlüsselgewalt der Kirche die Hoffnung auf das Heil gewährt. Albert knüpft diesen Erfolg an die Versöhnung mit der Kirche, die die Wiedereingliederung in den Leib Christi bedeute, außerhalb dessen es keine Hoffnung auf Heil gebe. Das geht nicht über die wiedergewonnene Möglichkeit hinaus. Thomas will offenbar den Grad der Hoffnungszuversicht steigern, wenn er gegenüber dem Einwand, daß die Hoffnung aus den Verdiensten entspringe, betont, daß sie principaliter nicht aus diesen, sondern aus der Vergebung mitteilenden Gnade des Erlösers entspringe, daß aber der Beichtende auf diese, deren Organ die Schlüsselgewalt ist, sich stütze.

Der Prozeß der subjektiven Erlösung von culpa und poena, der mit der Bereitung der Seele durch (theoretischen) Glauben, Furcht, Hoffnung auf Vergebung, Sündenschmerz mit Vorsatz der Genugthuung — zunächst ohne, dann mit der Formierung durch die Liebe als desiderium iustitiae — beginnt und in der Rechtfertigung oder der Eingießung der

1) Anders Harnack S. 565: „weil er (Thomas) sich scheut, eine gratia zu unterscheiden, die nicht infusa ist, sondern lediglich Erweckung der fiducia, so darf er den Ansatz, der eigentlich seiner Denkweise entsprechen würde, nämlich 1) eine gratia, die bloß movens ist, 2) fides, 3) detestatio peccati, 4) remissio culpae, 5) gratia infusa nicht gelten lassen.“ Aber die fiducia, die mit der spes zusammenfällt, ist in fides und detestatio peccati mitgedacht. Das ist vom Standpunkt der Reformation aus nur anzuerkennen, daß er für diese beiden die gratia infusa voraussetzt. Denn dies bedeutet, daß es sich bei beiden um etwas Höheres als den Wunsch nach Straflosigkeit, daß es sich um die Sehnsucht nach der Gemeinschaft mit Gott selbst handelt.

habituellen Gnade und der mit ihr gegebenen *expulsio culpae* und Aufhebung des *reatus poenae* sich fortsetzt, läuft also aus in die auf die Absolution gestützte, wenn auch nicht sichere Hoffnung des Heils. Die Passion Christi aber kommt hierbei nicht nur als der Grund der göttlichen Bewirkung des Gnadenstandes in Betracht, von der die Seele nach der scholastischen Lehre keine sichere Gewißheit gewinnt, sondern auch als der Stützpunkt für die Regungen des Bewußtseins, die mit Hoffnung bezeichnet werden, und von denen die eine, *spes veniae*, die Disposition oder eine Bedingung rechter Teilnahme am Bußsakrament, die andere, *spes salutis*, einen Erfolg desselben darstellt. Es bedarf keiner weiteren Ausführung, wie weitreichend die Analogie zur Rechtfertigungslehre der Reformation ist, die sich bei Beachtung aller dieser Momente aufdrängt.

Was bedeutet nun nach dem allen Versöhnung oder Aufhebung der Feindschaft mit Gott? Thomas sagt mit Augustin: Nicht, daß Gott anfängt uns von neuem zu lieben sondern daß die Ursache des Hasses, will sagen der gerechten Strafsentenz, die die Wirkung der ewigen Liebe Gottes verhindert, aufgehoben wird, und zwar durch zweierlei, einmal durch die Beseitigung der Sünde, d. h. natürlich dadurch, daß mittels der Eingießung der Gnade die *macula culpae* getilgt, dadurch die Verbindung mit Gott hergestellt und die Kraft zur Überwindung der *concupiscentia* und der habituellen Sünde geschenkt ist, sodann durch die Leistung der genügenden Satisfaktion¹. Wie verhalten sich diese

1) III q 49 a 4 ad 2: *passio Christi non dicitur quantum ad hoc nos Deo reconciliasse quod de novo nos amare inciperet, cum scriptum sit Jer. 31, 3: in caritate perpetua dilexi te; sed quia per passionem Christi sublata est odii causa, tum per ablationem peccati, tum per recompensationem acceptabilioris boni. In Sent. III 19 q 1 a 5* führt Thomas denselben Gedanken so aus: *cum ipse quantum in se est, ad omnes aequaliter se habeat, secundum hoc aliquos dicitur diligere, quod eos suae bonitatis participes facit; ultima autem et completissima participatio suae bonitatis consistit in visione essentiae ipsius, secundum quam ei convivimus socialiter quasi amici, cum in ea suavitate beatitudo consistat, unde illos simpliciter dicitur diligere, quos admittit ad dictam visionem vel secundum rem vel secundum causam, sicut patet in*

beiden Momente zu einander? In der Buße vollzieht sich die Versöhnung so, daß erst die Gnade gegeben, dann kraft dieser die Satisfaktion geleistet wird, sowohl durch *contritio* und *confessio*, wie durch die der Absolution folgenden *opera satisfactoria*. Da scheint die Satisfaktion zu der Wandlung der Gesinnung, zu der realen Aufhebung der Sünde nur als das Ergänzende hinzuzukommen. Das steht in Analogie zu der Art, wie unter Menschen nach Beleidigungen Versöhnung erfolgt, dazu, daß dort nicht nur *cessatio offensae*, sondern auch Genugthuung nötig ist, III q 85 a 3, nur daß Gott selbst hier die Bekehrung hervorbringt. In diesem Sinne beweist Thomas II 1 q 87 a 8, daß *remota culpa remanet reatus poenae satisfactoriae* durch die Erwägung, daß die *ablatio peccati* i. e. *maculae* Vereinigung des Willens mit Gott, also Anerkennung der Satisfaktion fordernden Ordnung seiner Gerechtigkeit, demgemäß freiwillige Übernahme einer Strafe zum Ersatz für die *culpa* mit sich führe. Danach wäre denn die versöhnende Leistung Christi eine doppelte: sie hätte die *remissio culpae* oder die Verleihung der Gnade und dann ergänzend durch Leistung der Satisfaktion die Aufhebung des noch übrigen *reatus poenae satisfactoriae* zu erwirken. Nun erscheint aber an einer anderen Stelle der Bußlehre III q 86 a 2 die Aufhebung des Beleidigtseins Gottes d. h. seiner gerechten Strafabsicht vielmehr als Ursache der von Gott ausgehenden Wandlung der Menschen, insofern das der Unterschied zwischen der göttlichen und der menschlichen *gratia* (im Sinne der *bona voluntas* oder huldvollen Gesinnung) ist, daß die letztere wirkliche oder anscheinende Gutheit im Menschen voraussetzt, die erstere sie schafft. Die Verwandlung der *offensa* in *gratia* bei Gott bewährt sich also darin, daß Gott dem Menschen die Gnade verleiht. Danach müßte die versöh-

illis, quibus dedit spiritum sanctum quasi pignus illius visionis. Ab hac igitur participatione divinae bonitatis sive a visione essentiae ipsius homo per peccatum remotus erat, et secundum hoc homo dicebatur privatus dei dilectione; et ideo, inquantum Christus per passionem suam satisfaciens pro nobis, ad visionem Dei homines admitti impetravit, secundum hoc dicitur nos Deo reconciliasse.

nende Leistung Christi sein, daß er durch Satisfaktion die Aufhebung der Strafsentenz oder des reatus bewirkt und indirekt hierdurch die Verleihung der Gnade und remissio culpae herbeiführt. Da aber an der letztgenannten Stelle nur die Absicht obwaltet, die Notwendigkeit der Buße zur Vergebung der Sünde zu erweisen, so muß es fraglich bleiben, ob Thomas das Dilemma überhaupt deutlich gefühlt hat¹. Die andern bieten noch weniger Material als er für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Beseitigung des realen und der des ideellen Momentes, zwischen der Aufhebung der den Sünder von Gott trennenden culpa und der des reatus².

Auf das beides führt sich auch die Befreiung aus der Gewalt des Teufels zurück, ganz entsprechend dem, was über seine doppelte Gewalt gelehrt war. Hatte er seine Strafgewalt nicht als eigenes Recht, sondern als tortor, als Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit, so fällt dieselbe durch die Versöhnung mit Gott, durch eine der Gerechtigkeit entsprechende Aufhebung des reatus gänzlich dahin. Von der Gewalt aber zu übermächtiger Versuchung tritt die Befreiung ein, wenn der Seele mit der Eingießung des Lichts und der Kraft der Gnade, die ja die Begierden unterdrückt, die Fähigkeit zu erfolgreichem Widerstande gegen seine lockenden und schreckenden Anläufe verliehen ist³.

2.

Einen zusammenfassenden Ausdruck für die Erlöserbe-
deutung Christi bieten alle vier Scholastiker in ihrer Aus-

1) III q 22 a 3: macula culpae deletur per gratiam qua cor peccatoris convertitur in Deum, reatus autem poenae tollitur per hoc quod homo Deo satisfacit. In der S. 329 Anm. 1 zu zweit citierten Stelle erscheint allerdings die Aufhebung des Strafdekretes oder die Zulassung zur Schauung Gottes als das punctum saliens, und die Verleihung des hl. Geistes als die Anbahnung der Verwirklichung dieses Gutes, also als das Abgeleitete.

2) *Alex.* III q 17 m 3 a 2 ad 4: cum in plena reconciliatione sit plena remissio poenae et culpae.

3) *Alex.* III q 18 m 3. *Bonav.* III 19 a 1 q 3. *Alb.* III 19 a 4. 5. *Th.* III q 49 a 2.

führung der augustinischen, vom Lombarden III 13 registrierten Idee dar, daß Christus das Haupt der Kirche ist¹. Das tertium comparationis der Metapher formulieren sie im einzelnen verschieden, in der Hauptsache übereinstimmend. Es ist die Kraft, *sensus ac motus* in die Glieder einfließen zu lassen, die dem Haupt eigen ist, weil es alle Sinne in sich vereinigt. Dem entspricht bei Christus die Kraft, seinen Gliedern die Gnade und zwar die rechtfertigende Gnade oder Glaube und Liebe oder *fides*, *quae per dilectionem operatur*, als das dem *sensus* und *motus* Entsprechende mitzuteilen. Diese Kraft beruht nach Joh. 1, 16 auf der Gnadenfülle, die die menschliche Seele Jesu auszeichnet, auf der persönlichen habituellen Gnade ohne Maß, die ihr aus der Vereinigung mit dem Logos zugewachsen ist. Diese *gratia personalis* ist essentiell identisch mit der *gratia capitis* und ist dazu bestimmt auf andere übergeleitet, „allgemeines Prinzip aller, die Gnade haben“, zu werden². Christi Glieder aber sind die, welche durch Glaube und Liebe ihm verbunden sind, bezw. durch die Teilnahme an den Sakramenten, von denen das Bußsakrament eine solche Disposition im Teilnehmer selbst voraussetzt, während bei der Taufe der *parvuli* der Glaube anderer dafür eintritt. Entsprechend der Lehre von der unvollkommenen und der vollkommenen Disposition, die bei der Lehre von der Rechtfertigung und dem Bußsakrament begegnet, reden Alexander a 3 § 2 und Thomas a 3 von zwei Stufen der Einigung mit Christus der einen bloß durch *fides* (*informis*), der anderen durch *caritas*.

Was die Einzelheiten der Metapher anlangt, so unterscheiden alle, daß Christus wie das Haupt nach seiner göttlichen Natur Prinzip des Seins der Glieder ist, nach der menschlichen ihnen konform ist. Die Momente der Analogie, die für Christus als Mensch gelten, bezeichnet Thomas als *ordo*, *perfectio*, *virtus*. Nämlich das Haupt ist der oberste

1) *Alex.* III q 12 m 2. *Bonav.* III 13 a 2. *Ab.* III 13 a 2 ff. *Thom.* III q 8.

2) *Th.* q 6 a 5, vgl. q 7 a 9; vgl. *in sent.* III 13 q 2.

Teil des Menschen, im Haupt sind alle Sinne wirksam da, vident, es besitzt die *virtus*, allen Gliedern *sensus ac motus* einzuführen. Dem entspricht, daß Christus Haupt heißt *propter gratiae quam habuit sublimitatem* — alle anderen empfangen Gnade ja nur mit Rücksicht auf ihn — *ac perfectam plenitudinem, tum etiam propter influendi virtutem* ¹.

Nun kommt aber alles auf die Art an, wie der Mensch Jesus als Haupt seinen Gliedern die (rechtfertigende) Gnade einflößt. Und da sind alle darin einig, daß dies nicht geschieht durch eine direkte Wirkung auf uns, *per modum impartientis, conferentis, efficientis*. Das ist ein Vorrecht Gottes, der nach Jes. 43, 25 allein die Sünde tilgt, oder, was dasselbe ist, die Gnade oder den hl. Geist mitteilt. Seit Augustin gilt der Satz, daß Christus dies nicht als Gott-Mensch, sondern nur als Gott zu thun vermag. Sondern es geschieht auf indirektem Wege *per modum meriti*, sofern er durch verdienstliche Leistung Gott dazu bestimmt, seinen Gliedern eine der seinigen ähnliche Gnade zu verleihen. Dieses Verdienst bezeichnen alle, entweder ganz oder teilweise, soweit es sich um die Aufhebung des *reatus poenae* handelt, als ein *meritum satisfactionis* ². Daß die

1) q 8 a 1. Daraus macht Seeberg S. 94. 95: „Vom Haupt geht *ordo, perfectio, virtus* auf die Glieder über.“ Keins von ihnen thut das, sondern *ordo* und *perfectio* der Gnade begründen seine *virtus*, auf andere Gnade übergehen zu lassen.

2) *Alex.* a 2 § 4: *Christus homo influit gratiam corpori ecclesiae et membris eius tribus modis. Uno modo per modum meriti. Per modum meriti est in nobis gratia ab ipso Christo homine quia ipse est, qui meruit nobis gratiam per quam remitterentur peccata nostra et gratiam qua cognosceremus et diligeremus ipsum. . . Est remissio peccati quantum ad maculam et quantum ad poenam. Prima est a Christo secundum deitatem. Secunda est a Christo secundum quod homo per modum meriti satisfactionis. Bonav. q 2: tertia proprietates scilicet influendi motum et sensum competit ei ratione divinitatis et ratione humanitatis. Dupliciter enim contingit sensum et motum gratiae influere: aut per modum praeparantis aut per modum impartientis. Si per modum praeparantis, sic est ipsius Christi ratione humanae naturae, in qua passus est propter nos et patiendo satisfecit et removet inimicitias et disposuit ad suscipiendam gratiam perfectam. Si per modum impartientis aut conferentis, sic est ipsius Christi ratione divinae naturae,*

spezifische Wirkung der heilsmittlerischen Thätigkeit des Gottmenschen für die Scholastik eine „objektive“, eine auf Gott, nicht auf uns ist, kommt darin zum Ausdruck, daß Alexander als Wirkung der als Verdienst oder Satisfaktion gewerteten Passion die Rechtfertigung oder die Tilgung der Sünde, der culpa wie des reatus, in ipsa natura rei bezeichnet und sie als solche von der remissio in animabus unterscheidet q 19 m 1. Auf dasselbe läuft es hinaus, wenn Albert als Erfolg des verdienstlichen Leidens Christi die nach ihren beiden Seiten in Bezug auf culpa und reatus aufgefaßte justificatio in genere angiebt, prout refertur ad totam naturam damnatam in Adam

quia solus Deus est, qui illuminat piās mentes, qui baptizat interior, pro eo quod mens nostra immediate ab ipsa veritate formatur. *Dub. III:* gratia Christi non fuit transfusa in nos per decisionem partis a parte, sed efficaciam habuit, ut Deus nobis consimilem gratiam daret merito gratiae Christi. *Thomas* q 8 a 1 ad 1: dare gratiam aut spiritum s. convenit Christo secundum quod est Deus, auctoritative; sed instrumentaliter convenit ei secundum quod est homo: inquantum scilicet eius humanitas instrumentum fuit divinitatis eius; et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes, et per meritum et per efficaciam quamdam. *In sent. III* 13 q 2 a 1: delere peccatum dicitur . . . effective et hoc contingit tripliciter, dicitur enim causa efficiens uno modo perficiens effectum et hoc est principale agens inducens formam et sic solus Deus peccatum delet: quia ipse solus gratiam infundit. Alio modo dicitur efficiens disponens materiam ad recipiendam formam et sic dicitur peccatum delere ille qui meretur peccati deletionem; quia ex merito efficitur aliquis dignus quasi materia disposita ad recipiendum gratiam, per quam peccata deleantur . . . Tertio modo dicitur agens instrumentale, et hoc modo sacramenta delent peccatum. Deus immediate format mentem nostram, quantum ad ipsam perfectionem gratiae, et tamen potest ibi cadere medium disponens; et sic gratia fuit a deo mediante homine Christo. Ipse enim disposuit totum humanum genus ad susceptionem gratiae et hoc tripliciter. Uno modo secundum operationem nostram in ipsum, quia secundum quod credimus ipsum Deum et hominem justificamur. Alio modo per operationem ipsius in nos, inquantum scilicet obstaculum removet, pro peccatis totius generis humani satisfaciendo et etiam inquantum nobis suis operibus gratiam et gloriam meruit et inquantum pro nobis interpellat ad Deum. Tertio modo ex ipsa affinitate eius ad nos, quia ex hoc ipso, quod humanam naturam assumpsit, humana natura est magis Deo accepta.

(oder auch *justificatio naturae*) und sie von der *justificatio in particulari* unterscheidet, prout scilicet valet illi vel illi qui justificatur in particulari q 19 a 1. Thomas hat denselben Gedanken, wenn er q 49 a 1 ad 3 sagt, Christus habe uns causaliter von den Sünden befreit, i. e. instituens causam nostrae liberationis, ex qua possent quaecunque peccata quandoque remitti vel praeterita vel praesentia vel futura, gleich wie der Arzt eine Medizin bereitet, durch die alle Möglichen auch in Zukunft geheilt werden können¹, oder wenn er ib. ad 4 die Passion causa quaedam universalis remissionis peccatorum nennt, die den einzelnen zur Tilgung ihrer eigenen Sünden durch die Sakramente appliziert werden muß, oder wenn er 49 a 3 ad 1 die Aufhebung des reatus poenae durch die genügende Satisfaktion Christi vollzogen sein läßt, aber hinzufügt, daß die Passion ihren Effekt erst in denen erlangt, denen sie durch Glaube und Liebe und die Sakramente appliziert wird, oder die ihm wie Glieder dem Haupte inkorporiert sind². Denn das ist überall die Meinung, daß die Leistung Christi tatsächlich nur denen zu gute kommt, welche durch diese Bedingungen mit Christus zu der im Bilde von Haupt und Gliedern ausgedrückten Einheit verbunden sind, vermöge deren sie mit Christus wie eine Person gerechnet werden oder, was Christus getan und gelitten, angesehen wird, als hätten sie es selbst getan und gelitten³. Und es ist nun die Aufgabe der einzelnen, für den Empfang des Effektes des Verdienstes Christi sich selbst vorzubereiten durch eine Erfüllung dieser Bedingungen, die den Charakter von merita

1) *In sent.* III 19 q 1 a 1: pro tota natura meruit.

2) *Bonav.* hat 19 a 1 q 2 ad 1 die gleichbedeutende Distinktion von sufficientia und efficacia.

3) *Th.* III 49 a 1: tota Ecclesia quae est mysticum corpus Christi computatur quasi una persona cum suo capite quod est Christus. 69 a 2: cum per baptismum communicetur homini meritum passionis Christi, non secus ac si ipse mortuus esset et passus. . . Passio Christi est sufficiens satisfactio pro omnibus peccatis omnium hominum. Et ideo ille qui baptizatur, liberatur . . . ac si ipse sufficienter satisfacisset pro omnibus peccatis suis.

de congruo hat¹. Das haben wir bei der Lehre von der Buße gesehen. Da solche Selbstdisposition aber Gnadenhilfe Gottes voraussetzt, schon als unvollkommene, als vollkommene aber zugleich mit der gratia infusa hervorgerufen wird, beide Male also ein meritum de condigno als ihren Grund verlangt, so nennen Alexander und Bonaventura es sofort als eine im influere gratiam einbegriffene Funktion Christi als des Hauptes, daß er auch die Gnade uns verdient hat, durch die wir ihn erkennen und lieben². Und auch Thomas, dem Duns es vorwirft, daß er auf die Frage, woher die Vereinigung mit dem Haupte komme, keine Antwort gebe, sagt im Sentenzenkommentar das Gleiche³. Aber auch in der Summa finden sich Aussagen in dieser Richtung. II 1 q 114 a 5 leugnet Thomas, daß jemand sich selbst, a 6, daß er einem anderen (de condigno) die prima gratia verdienen könne, nur Christus habe das als Haupt der Kirche

1) *Th.* in sent. III 19 q 1 a 1 ad 2: ex parte nostra requiritur, ut nos praeparemus ad meriti Christi effectum in nobis suscipiendum per fidem intellectum et caritatem affectum et per imitationem operis. *Alex.* 18 m 1: Secundum quod passio Christi consideratur secundum esse quod habet in animabus, valet etiam ad remissionem peccati quatuor modis, per dilectionem, per fidem, per compassionem, per imitationem . . . compassio interior ut causa meritoria remissionis poenae [es ist offenbar die contritio gemeint], imitatio in actu exteriori ut causa satisfactoria poenae debitae.

2) Für *Alex.* vgl. S. 333 Anm. 2. *Bonav.* 13 a 2 q 3 ad 2. Er setzt sich dort mit dem Einwand auseinander, daß Christus als Haupt in niemand Glaube und Liebe einfließen könne, da er diese Regungen ja nur seinen Gliedern einflöße, niemand aber gliedlich ihm verbunden werde als durch Glauben und Liebe, jeder also schon mitbringen müsse, was er empfangen solle. Die Antwort lautet: ad illud quod objicitur, quod caput non influit nisi in unita membra, dicendum, quod hoc habet veritatem in eo capite, quod habet determinatam potentiam et non potest sibi membra unire et de non-membro membrum facere. Et ideo hoc non habet locum in capite Christo, qui potest secundum divinam naturam de non-membro membrum facere et secundum humanam naturam potest hoc mereri et impetrare et ita primo sensum et motum influere et continuare.

3) III 18 q 1 a 6: per alia quae prius (d. h. vor der Passion) operatus est, meruit nobis conversionem ad ipsum, in quantum meruit se nobis manifestari, per quam nos proficimus et non ipse.

gekonnt und gethan. Und hier setzt er nun den rechtfertigenden Glauben, also die Bedingung des Empfanges der *remissio peccati*, mit der *prima gratia* gleich oder betrachtet ihn als Wirkung derselben¹. Christus ist es also für ihn auch hier, der durch Verdienen der den Glauben wirkenden Gnade den einzelnen sich eingliedert. Nach dem S. 324 Erörterten ist die zu diesem Glauben gehörige Liebe als sehende Liebe zu verstehen, immer aber als eine solche, die aus der *gratia infusa* stammt, für deren Empfang sie zugleich die Bedingung darstellt. Das ist auch wohl die Meinung von Alexander und Bonaventura. In dem Sentenzenkommentar aber denkt Thomas offenbar an die *gratia gratis data*, die der Grund für die unvollkommene Disposition ist.

Dies ist wichtig für das Verständnis des Nachklanges, den des Lombarden Satz III 19 1, daß der Tod Christi rechtfertige, indem durch ihn Liebe in unseren Herzen erweckt werde, bei Thomas III q 49 a 1 gefunden hat, sofern dieser sagt, das Leiden Christi sei erstlich die Ursache der Vergebung der Sünden *per modum provocantis ad charitatem*, weil nach Röm. 5, 5 Gott in ihm seine Liebe zu uns darstelle. *Per charitatem autem consequimur veniam peccatorum secundum illud Luk. 7, 47*. H. Schultz sieht hier ähnliche Gedanken wirken, wie bei Abälard; er versteht die Liebe, die durch den Tod Christi erweckt wird, als die, in der wir vom Bösen frei gemacht sind, diese Erweckung also als Vollzug der Erlösung selbst². Eine solche

1) a 5 ad 1: *si supponamus sicut fidei veritas habet, quod initium fidei sit in nobis a Deo, iam etiam ipse actus consequitur primam gratiam et ita non potest esse meritorius primae gratiae. Per fidem igitur justificatur homo — eo quod motus fidei requiritur ad justificationem impii.*

2) a. a. O. S. 289. 290: „im Grunde kommt es ihm doch nur darauf an, daß Christi Leiden uns durch Erweckung der *caritas* von der Sünde frei macht und daß es als eine verdienstliche Leistung des Hauptes der Menschheit Gott bewegt, uns zu vergeben“. 294: „durch die Macht dieser Liebe hat er vor allem in seinem Tode uns mit Liebe erfüllt und so von dem Bösen frei gemacht“, Ritschl ist hier vorangegangen. S. 58. 84: „Thomas hatte ja dem Gedanken Abälards und des Lombarden, daß die Liebe Gottes durch Erweckung der Gegenliebe Ver-

Deutung ist schon ausgeschlossen durch die Art, wie Christi Einflößen der rechtfertigenden Gnade oder der Liebe, die die Vertreibung der Sünde bedeutet, auf sein Verdienst, also auf seine Bestimmung Gottes zu solchen Wirkungen auf uns bezogen und von dem Gott vorbehaltenen *influere effective*, das durch unmittelbares Eingießen geschieht, unterschieden wird. Dies bewährt sich durch die Analyse der Art, wie die Scholastiker sich mit jenem Satz des Lombarden auseinandersetzen.

Alexander führt q 19 m 1 gegenüber dem Einwand, daß die Passion nicht rechtfertigen könne, weil sie die zu rechtfertigende Seele nicht berühre, aus, daß sie per modum meriti und satisfactionis die Rechtfertigung in rei natura hervorbringe, die Rechtfertigung in der Seele aber, sofern sie mit dieser sich verbinde und ihr Sein in ihr habe durch Glaube und Liebe, was *deletio maculae* zur Folge habe, durch Mitleid und Nachahmung, was *deletio poenae* bewirke. Es ist klar, daß es sich hier um die subjektiven Bedingungen der Verbindung mit Christus handelt, die erforderlich sind, damit das von Christus bei Gott Verdiente, in Bezug auf Glaube und Liebe also die sündentilgende Gnadenkraft der Seele eingegossen werde. Wenn Alexander also von dieser Liebe zu Gott, die nach Röm. 5, 8 durch die Passion in

söhnung stifte, Ausdruck verliehen. Aber zu einer konstitutiven Bedeutung neben den zugleich geltenden satisfaktorischen und meritorischen Leistungen hat er jenen Gedanken nicht gebracht.“ Bei Seeberg S. 95—97, der bei Thomas eine Kombination von abälardischen und anselmischen Gesichtspunkten findet, bleibt es undeutlich, wie er sich das Verhältnis dieser Liebe zur Überwindung und Vergebung der Sünde vorstellt. Er spricht davon, daß Christus „uns Gott offenbart und uns durch Liebe überwältigt und zum Guten anregt und dadurch uns befähigt, Sündenvergebung zu erwerben“. Es sieht so aus, als identifiziere er diese Erweckung der Liebe mit der Einflößung der Gnade als der Kraft zum Guten, vermöge deren dann Vergebung im protestantischen Sinne von uns erworben werde. Auch Harnack S. 476 äußert sich nur unbestimmt: „Hier kommt die abälardisch-augustinische Überlieferung zu ihrem Rechte, daß das Leiden Christi, des mittlerischen Menschen, insofern erlöst, als es uns die Liebe Gottes zu Gemüte führt, uns ein Beispiel wird, uns von der Sünde abrufft und als Motiv die Gegenliebe erweckt.“

uns exzitiert wird, sagt, daß sie die Menge der Sünden bedecke, so meint er weder, woran Schultz denkt, daß sie selbst die reelle Befreiung von der Sünde bedeute, noch, woran Seeberg zu denken scheint, daß sie als solche die Kraft gebe, die Sündenvergebung als Herstellung einer ideellen Relation zu Gott zu erwerben, sondern daß sie die Disposition für den Empfang der habituellen Gnade darstelle, die Gott um des Verdienstes Christi willen der Seele einflößt und die in der *remissio culpae* zum Ziele kommt. — Nach Bonaventura 19 a 1 q 1 wird die „Rechtfertigung von der culpa, die durch Eingießung der Gnade geschieht“, in der Schrift der Passion zugeschrieben *per modum meriti intervenientis* und *exempli provocantis*. Mit dem letzteren ist gemeint, daß sie uns zur Liebe Gottes exzitiert. Er unterscheidet diese beiden modi der Herbeiführung der individuellen Rechtfertigung ausdrücklich von dem *modus efficientis*, der allein Gott zukommt. Einwände gegen die Gültigkeit des Satzes des Lombarden, wie die, Gottes Liebe werde uns auch durch andere Wohlthaten Gottes empfohlen und zur Liebe Gottes reizten uns auch die Märtyrer, ohne daß doch in diesen Fällen von Rechtfertigung die Rede sein könne, beantwortet er *dub. 1* mit der Erklärung, der Lombarde handle dort nicht die ganze Rechtfertigung, sondern nur einen Teil, er setze dabei die Subsumtion der Passion unter den Begriff des Verdienstes voraus¹. *Dub. 2* formuliert er so klar wie möglich, daß die durch das *exemplum excitans* der Passion entstandene Liebe lediglich die Bedeutung hat, uns mit der Passion, als dem Quell des Heiles zu verbinden². Albert interpretiert III 19 a 1 den Lombarden mit Hilfe der Distinktion zwischen *sufficiencia* und *efficientia*. In Hin-

1) Praesupponit in ipsa passione rationem meriti, per quod passio Christi est fons nostrae salutis; per illam enim gratia Christi in nos redundat. Et illa praesupposita, adjungit aliam rationem, videlicet exempli provocantis et excitantis; et haec quidem bona ratio est et sufficiens, priori praesupposita; per se autem non sufficit.

2) Passio Christi justificat ut hostia oblata, ut credita, ut amata . . . passio dicitur justificare nos per fidem et caritatem, quia mediantibus his duabus virtutibus unimur ipsi passioni tamquam fonti salutis.

sicht der ersteren, wir würden sagen „objektiv“, betrachtet, rechtfertige nur eine Ursache, die Darbringung des heilsamen Opfers Christi für uns. In Hinsicht der zweiten betrachtet, müsse Glaube und Liebe da sein: non enim effluit nobis effectus passionis nisi fuerimus de corpore mystico patientis. Hoc autem non potest facere nisi caritas¹. Da habe denn der Tod Christi nicht mehr, wie eingewandt werde, ein zufälliges Verhältnis zur Rechtfertigung; denn nicht die Liebe, sondern er schaffe den Quell des Heils, mit dem diese lediglich einige. Wenn die Märtyrer uns zur Liebe entzünden, so einigen sie uns nicht mit sich, sondern mit Christus. Andere Wohlthaten Gottes helfen wohl auch zur Liebe, aber durch sie wird uns nicht wie durch die Passion eingepflanzt und salutis lavans nos. — Thomas schließt sich im Sentenzenkommentar ganz Albert an. Gegenüber den Einwänden gegen die Kraft der Passion, uns von der Sünde zu befreien, die sich darauf stützen, daß nach dem Lombarden die Passion dies durch Erweckung der Liebe thue, daß aber auch andere Wohlthaten Gottes und auch die Heiligen Liebe in uns entzünden, sagt er, vom Haupt gehe der Einfluß nicht auf abgetrennte, sondern auf verbundene Glieder aus, so genügend das Haupt auch an sich sei, um diesen Einfluß auszuüben. So sei das Verdienst Christi genügend, um die Sünden zu tilgen, ad efficientiam deletionis aber sei erforderlich, was mit dem Haupte verbinde, Glaube und Liebe. Die Liebe aber, die andere Wohlthaten Gottes und die Heiligen erwecken, verbinde nicht, wie die aus der Passion erwachsende, mit dem meritum sufficiens ad delendam culpam². Daß auch die Stelle in der Summa III q 49 a 1, die die Meinung von der Nachwirkung Abälards hervorgerufen hat, keinen anderen Sinn hat, zeigt die Auseinandersetzung mit Einwand 4, der der Passion es bestreitet, daß sie die spezifische Ursache der Sündenvergebung sei, weil

1) 20 a 5: gratia capitis non profluit super membra nisi dispositio sit in membris quasi receptabilia sint gratiae; et ita utraque exigitur (sc. iustitia), una ut praeparans subjectum, altera ut liberans.

2) In sent. III 19 q 1 a 1 ad 4.

nach Prov. 10, 12 die Liebe alle Sünden tilge, nach Act. 15, 9 der Glaube; es gebe aber noch viele andere Gegenstände des Glaubens und provocativa Reizmittel caritatis als die Passion. Dem gegenüber sagt er, durch den Glauben werde uns die Passion appliziert ad percipiendum fructum eius, und dieser Glaube sei nicht fides informis, der auch neben der Sünde sein könne, sondern fides formata per caritatem: ut sic passio Christi nobis applicetur non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad affectum. „Auch auf diese Weise also werden die Sünden vergeben in Kraft der Passion Christi.“ Auch für ihn tilgt die Liebe also die Sünden nur, sofern sie die subjektive Bedingung ist, unter der der Erfolg der Sündenvergebung, den die Passion objektiv an sich hat, dem einzelnen zu gute kommt¹. Und die in der Passion sich offenbarende Gottesliebe erweist sich auch für ihn darin, daß sie uns den gab, welcher für uns genugthun konnte. Er setzt die meritorische oder satisfactorische Bedeutung der Passion, ihre Bestimmung und Kraft zu einer objektiven Wirkung voraus, wenn er Gottes Veranstaltung derselben als eine Gegenliebe weckende That der Gottesliebe preist².

1) Das bestätigt auch I q 21 a 4 ad 1: et in justificatione impii apparet justitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit sicut de Magdalena legitur, Luc. 7, 47. Seeberg citiert noch q 46 a 3. Dort ist die Rede von den auf unser Heil bezüglichen Nebenwirkungen, die unsere Befreiung von der Sünde mittels Christi Passion hat. Per hoc quod homo per Christi passionem est liberatus multa concurrerunt ad salutem hominis pertinentia praeter liberationem a peccato. Primo enim per hoc homo cognoscit quantum Deus hominem diligit et per hoc provocatur ad eum diligendum in quo perfectio humanae salutis consistit, Röm. 5, 8. Die Befreiung ist nach q 46 a 2 der Vollzug der Satisfaktion. An welche Stelle im christlichen Leben er hier die Provokation zur Gottesliebe setzt, ob dahin, wo es für den Empfang der Gnade zu disponieren oder dahin, wo es auf Grund der gratia gratum faciens Liebe zu üben gilt, ergibt sich aus den letzten Worten; es ist die zweite Stelle.

2) III q 47 a 3 ad 1: ostenditur . . . bonitas eius in eo quod cum homo sufficienter satisfacere non posset . . . ei satisfactorem dedit. Bonav. 20 q 2: misericordia divina subveniret dando sibi mediatorem qui pro eo satisfaceret.

So wird die Anschauung aufzugeben sein, die durch Ritschl Eingang gefunden, als ob im Mittelalter es ein Nebeneinander eines abälardischen und eines anselmischen Tropus der Versöhnungslehre gegeben habe. Was man als abälardisch ansieht, der Gedanke der Offenbarung der Liebe Gottes in der Passion Christi, setzt die „anselmische“ Auffassung der Versöhnung, die Betrachtung der Passion als Satisfaktion voraus oder schließt sie ein, und die Gegenliebe, die so erweckt wird, ist nicht als Vollzug unsrer „Versöhnung“ oder der subjektiven Erlösung gemeint, sondern je nachdem als Bedingung, als Disposition für den Empfang der durch die objektive Wirkung der Passion erworbenen gratia gratum faciens oder als Moment des diese voraussetzenden christlichen Lebens. Freilich ist nicht zu verkennen, daß die Erweckung einer caritas, die Disposition für den Empfang der die caritas erst wirkenden gratia gratum faciens sein soll, ein schwer vollziehbarer Gedanke ist. Thomas hat wenigstens das Seine zur Klärung der Sache gethan, indem er diese Liebe als die Affektseite des intellektuell verstandenen Glaubens bezeichnet. Und es will hierher gezogen werden, daß er bei der Lehre von dem die vollkommene Disposition zur Rechtfertigung konstituierenden motus liberi arbitrii den affektvollen oder durch die Liebe formierten Glauben als desiderium nach der Gerechtigkeit bezeichnet hat. Dies desiderium und die aus ihm folgende contritio wollen von der dilectio operans wie Empfänglichkeit und empfangene Kraft unterschieden sein. Im übrigen sind die Schwierigkeiten, die hier aufstossen, identisch mit denen, welche dort beim Verhältnis zwischen dem motus liberi arbitrii in Deum einerseits, contra peccatum andererseits und zwischen dem Empfang der gratia sich aufdrängten. Denn die Vereinigung mit Christus als dem Haupt durch die innere Disposition und die eventuelle Teilnahme am Sakrament ist dort als Mittelgedanke zu ergänzen. Noch in einer anderen synonymen Formel tritt diese Schwierigkeit heraus, in der, daß Christi Funktion als des Hauptes es ist, seinen Gliedern sensus et motus d. h. Glaube oder Erkenntnis und Liebe einzuflößen und daß schon Glaube und Liebe es ist, was

die Vorbedingung hierfür, die gliedliche Vereinigung mit Christus hervorbringt. Für die Vergleichung mit der reformatorischen Anschauung ist zu notieren, einmal daß bei allen die spes, durch Christus das Heil zu empfangen, nicht ausdrücklich zu dem gerechnet wird, was mit dem Haupte vereinigt, trotzdem in den Momenten der unvollkommenen Disposition die spes veniae ihre Stelle hat¹, sodann daß bei Alexander zu dem die Seele mit der Passion Verknüpfenden die compassio und imitatio als causa meritoria bezw. satisfactoria remissionis poenae gehören. Sie sind doch wohl als Erscheinungen der Liebe gedacht, die mit Christus vereinigt. Und in ihnen, träten sie auch nur erst als Vorsatz der Selbstbestrafung oder Satisfaktion auf, offenbart sich der spezifische Unterschied der reformatorischen und der mittelalterlichen Anschauung von der Disposition für die heilbringende Vereinigung mit Christus, daß diese dort nur als Empfänglichkeit für ein ethisches Gut, hier zugleich als Leistung gedacht wird, die einen Rechtsanspruch erwirbt². Ist die Betrachtung des Leidens Christi als Offenbarung der Liebe Gottes an uns der Betrachtung als einer meritorisch-satis-

1) Nur bei Bonav. Brevil. IV, 10 wird die spes erwähnt: eius membra sunt tales, qui adhaerent ei per fidem spem et caritatem . . . qui in Christum crediderunt, credendo speraverunt et sperando amaverunt.

2) Instruktiv ist in dieser Hinsicht Bonaventuras Ausführung im Breviloquium I. 4, cp. 9: Sic reparare debet (genus humanum) ut salva sit libertas arbitrii . . . [Das ist die Bedingung der Rechtfertigung, daß sie sich nicht vollzieht ohne die Bewegung des liberum arbitrium zu Gott hin und von der Sünde fort.] . . . Quia ergo reparare debuit salva libertate arbitrii, reparavit dando exemplum efficacissimum . . . illud . . . est quod invitat et informat hominem ad culmen virtutum. Nihil autem magis informat hominem ad virtutem quam exemplum tolerandi mortem propter justitiam . . . Nihil vero magis incitat quam tanta benignitas, qua pro nobis . . . Dei filius . . . posuit animam suam . . . Ex quo invitamur ad ipsum amandum et amatum imitandum. Also der Antrieb, Christi Beispiel nachzuahmen und der, ihn wieder zu lieben, wird auf ganz gleiche Stufe gestellt. — Hiernach ist es falsch, wenn ich S. 60 Anm. 1 gemeint habe, die Nachahmer Christi bei Anselm seien als schon Gerechtfertigte gedacht.

faktorischen Einwirkung auf Gott als dem Hauptgesichtspunkt untergeordnet, so ist auch ausgeschlossen Seebergs allgemeine Disposition der Lehre des Thomas vom Werke Christi, die dahin geht, daß in dieser der abälardische Gedanke der Offenbarung Gottes an uns durch Lehren, Handeln, Leiden, wo denn die zur Sündenvergebung dienende caritas die Hauptwirkung sein soll, und der anselmische einer Gott für uns geleisteten Satisfaktion nebeneinander stehen sollen. Diese Auffassung Seebergs empfängt auch keine Unterstützung durch das, was etwa an zweiter Stelle über die Art gelehrt wird, wie Christus den Seinen Gnade einflößt. Alexander und Albert fügen zu dem *per modum meriti* den anderen hinzu: *per modum exemplaris*¹. Inwiefern für Alexander Christus *exemplar gratiae* ist, zeigt sein Verweis auf 1 Kor. 15, 49: er ist das Urbild, dem einst gleich zu werden auch wir bestimmt sind. Nach Bonaventura III 19 a. 1 q 1 ist das *exemplar regulans* — er bezeichnet Christi Tod und Auferstehung im Sinne von Rö. 6 als solches — auf die *causa formalis* zurückzuführen. Und für beide wird nun das *exemplar* zum *exemplum*, indem wir uns ihm zu konformieren haben, indem wir in Neuheit des Lebens nach ihm wandeln². Thomas rechnet in *sent.* III 13 q 2 a 1 neben der Einflößung von *sensus fidei et motus caritatis* auch das *direxit nos doctrina et exemplo* zu den Funktionen Christi als des Hauptes. Daß die innere Erleuchtung, die der Lehre Wirkungskraft giebt, und die Kraft dem Vorbild zu folgen auf der unmittelbaren Inspiration der göttlichen Gnade be-

1) Im Anschluß an Hugo a St. Victore redet Alexander noch von einem *modus capitis*; wie in Folge der Liebe des Hauptes zu den Gliedern diesen von ihm die Lebensgeister zuströmen, so erfülle der h. Geist die Sehnsucht der Seele Christi, daß wir an seinem Geist teil bekommen sollen. Da ist die Wirkung des Menschen Christus auf die Seinen wieder als eine indirekte gedacht. Es ist dies also nur ein anderer Ausdruck für die Idee des *meritum*.

2) *Alex.*: *sicut videmus quod se habet exemplar ad exemplum et quodammodo exemplum educitur ab exemplari: ita in ipso Christo homine est exemplar positum gratiae, cui debemus nos coaptare et conformare.*

ruhen, die uns Christus verdient hat, darf nach der scholastischen Gnadenlehre nicht bezweifelt werden ¹.

Seebergs Disposition findet endlich auch keinen genügenden Stützpunkt in der Stelle, in welcher er die beiden leitenden Gesichtspunkte klar ausgesprochen sieht III q 26 a 2: *inquantum est homo convenit ei conjungere homines Deo, praecepta et dona Dei hominibus exhibendo et pro hominibus Deo satisfaciendo et interpellando*. Die Quästion handelt von Christus als dem Mittler. Jener Satz über Christus ist die Folgerung aus dem allgemeinen Begriff des Mittlers: *conjungit mediator per hoc quod ea quae unius sunt defert ad alterum*. Das Beweisziel ist nun nicht jene Zweiheit der Richtungen der Heilandsthätigkeit Jesu, sondern, daß er Mittler ist als Mensch. Es ist darum über die Art und Weise, auf welche er die *dona Dei* den Menschen bringt, mit ihm noch nichts gesagt. Auf diese fällt aber Licht durch die parallele q 22, die von Christus als Priester handelt. *Officium des Priesters* ist es nach a 1 Mittler zwischen Gott und dem Volke zu sein, *inquantum scilicet divina populo tradit*, wobei nach Mal. 2, 7 auch an das Gesetz zu denken ist, *et iterum inquantum preces populi Deo offert et pro eorum peccatis Deo aequaliter satisfacit*. Auf Christus paßt das; denn *per ipsum divina bona hominibus sunt collata* und er hat die Menschheit Gott versöhnt. Zum Beweis für das erste führt er 2 Petr. 1, 4 an: *per quem maxima nobis promissa dedit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae*. Das ist aber nichts anderes als der Effekt der *gratia gratum faciens*, die Christus uns auf keinem anderen Wege als dem des Verdienstes mitteilt. A 2 führt dann das Geschenk der Gnade

1) In der Summa III q 8 a 1 fügt Thomas zu dem *per meritum*, wodurch Christi menschliche Handlungen in Kraft der Gottheit Gnade in uns kausieren, noch hinzu: *et per efficaciam quandam*, ohne ein Wort der Erklärung. Es kann das nur auf dasselbe hinauslaufen, wie der *modus efficientiae*, den er q 48 a 6 von anderen in der Richtung des *meritum* liegenden *modis* unterscheidet. Die Ermittlung des Sinnes muß bis dahin aufgespart werden. Einstweilen sei auf *in sent.* III 18 q 1 a 6 verwiesen: *Christus secundum quod homo est caput nostrum, ergo nobis aliquid influit, sed non nisi meritorie*.

und die Verleihung der gloriae perfectio an die Menschen auf das von Christus Gott dargebrachte Opfer zurück. A 3 beweist, daß der Effekt des Priestertums Christi die expiatio peccatorum sei, indem er an der Sünde die macula culpae und den reatus poenae unterscheidet. Die erste wird getilgt durch die Gnade, durch welche der Sünder zu Gott bekehrt wird, der zweite wird aufgehoben dadurch, daß der Mensch Gott genugthut. Beides bewirkt das Priestertum Christi. Denn durch seine Kraft (virtus) wird uns die Gnade verliehen, und er hat für uns genug gethan. Daß die Verleihung der die culpa tilgenden Gnade an uns ein Erfolg des Verdienstes Christi ist, leidet keinen Zweifel. Also begründet jene Bestimmung der Mittlerthätigkeit Christi als einer nach zwei Seiten hin geschehenden Seebergs Gliederung nicht. Für Thomas ist das Entscheidende in dem Erlösungswerke die uns zu gut auf Gott gerichtete Thätigkeit des Verdienens und Genugthuns. Daß er den Menschen Lehre und Beispiel giebt, ist dem gegenüber etwas Sekundäres. Und was von Thomas, gilt von allen. Bonaventura III 19 a 2 q 2, Albert III 19 a 10, Alexander III 18 m 3 reproduzieren in ihren Abschnitten über Christus als mediator die augustinischen Gedanken ohne irgend eine solche Distinktion, wie die von Seeberg benutzte des Thomas. Alexander zählt auf, was an Bildern für die Heilandsthätigkeit Christi vorkommt, Weg, Tempel, Haupt, Fundament, Hirt, Herd (zur Entzündung der Liebe), Priester, Opfer, redemptor, salvator. Bonaventura giebt das reconciliare = satisfacere als die mittlerische Funktion an. Albert reproduziert bloß Augustin de civ. 9,15.

Also das Erlösende unter den Thätigkeiten Christi ist seine Einwirkung auf Gott, die diesen dazu bewegt, den Menschen unter gewissen subjektiven Bedingungen die sünden-tilgende Gnade zu verleihen und die Strafe zu erlassen. Diese Einwirkung auf Gott ist jetzt hinsichtlich ihres Charakters oder ihrer Arten und des Zusammenhanges zwischen den letzteren und den verschiedenen Momenten des Erfolges näher

zu bestimmen. Der Lombarde hatte als den Gesamttitel für diese Einwirkungen auf Gott den des Verdienstes gebraucht, aber darunter Ausdrücke der Schrift und Überlieferung, wie Opfer, bezahlen, loskaufen, versöhnen, fortgeführt. Bei den Scholastikern des 13. Jahrhunderts tritt der von Anselm auf Christi Todesleistung bezogene Ausdruck Satisfaktion hinzu. Es gilt also die Bedeutung und das gegenseitige Verhältnis dieser Ausdrücke bei ihnen festzustellen. Im allgemeinen setzen sie beides als bekannt voraus. Gegenstand der Erörterung ist nur, ob Christi Thun unter die von ihnen bezeichneten Begriffe fällt. Das gilt sogar von Thomas, der III 9 48 die Frage beantwortet, ob Christi Passion unser Heil gewirkt habe *per modum meriti, satisfactionis, sacrificii, redemptionis und efficientiae*. Der letzte ist ein ihm eigener Begriff, dessen Sinn, wie ich aus der Quaracchi-Ausgabe des Bonaventura sehe, schon in der Schule des Thomas streitig gewesen ist.

Durch den Anschluß an den Lombarden und durch das sachliche Verhältnis von *meritum* als dem Gattungs-, *satisfactio* als dem Artbegriff ist es gegeben, daß *meritum* der grundlegende Begriff ist. Es wird zunächst festgestellt, daß der Begriff Verdienst überhaupt auf Christi Handlungen anwendbar ist. Dem scheint die Christologie entgegenzustehen. Denn Verdienst bei Gott ist eine That des wählenden Willens, die, weil sie zur Ehre Gottes geschieht oder den schuldigen Gehorsam willig leistet, nach dessen *justitia dispositiva* einen verhältnismäßigen Lohn als Gebühr, *debitum*, empfängt, und zwar das ewige Leben, wenn sie durch ihren Ursprung aus der *caritas* zu diesem im Verhältnis der Kondignität steht. Nun scheint Christus über die Möglichkeit einer Wahl hinausgehoben, sofern sein menschlicher Wille durch die Verbindung mit der göttlichen Natur und die daraus folgende Gnadenfülle zum Guten determiniert ist. Und einen Lohn scheint der nicht mehr erlangen zu können, der schon in der Anschauung Gottes selig ist und vor allem Thun Anspruch auf das hat, was ihm noch fehlt, die Leidensunfähigkeit an Leib und Seele und die Unsterblichkeit des Leibes. Aber die Verbindung seiner Seele mit dem Fleisches-

leibe bringt es mit sich, daß seine Willensakte noch die eines viator sind, und seine Befestigung durch die Gnade hebt die Freiheit des Willens nicht auf, ist kein Naturzwang. Und wenn er auch darüber hinaus ist, sich durch Verdienst aus dem indebitum ein debitum, aus dem debitum ein magis debitum zu machen, so bleibt ihm doch die Möglichkeit aus dem debitum uno modo eines alio modo zu machen, zu dem Anspruch auf das ihm noch Fehlende den des Verdienstes hinzuzufügen, der ohnehin der noblere ist und zugleich den Wert hat, unser Bedürfnis nach einem Vorbild zu erfüllen¹. Da nun alle seine Handlungen aus der caritas hervorgehen, so sind sie vom Augenblick seiner Empfängnis an — man streitet, ob inclusive oder exclusive — Verdienst. Auch sein Leiden fällt unter die Kategorie des Verdienstes, weil es nicht bloß Leiden ist, sondern eine That des die Passion aus Liebe und Gehorsam gegen Gott acceptierenden Willens, sustinentia passionis, und zwar, wie alle lehren, ein Märtyrertod für die göttliche Wahrheit und Gerechtigkeit war, die er den Juden gegenüber vertrat. Sofern er nun in Leiden und Tod, dessen er als sündlos nicht schuldig, sich unter seine Würde erniedrigt, gedemütigt hat, hat er gerade durch ihn sich seine Erhöhung verdient nach der Regel, daß, wer sich freiwillig entzieht, was er haben durfte, verdient, das ihm ein Mehr verliehen wird.

Christi Verdienst kommt nun aber uns zu gute. Inwiefern, das hat am eingehendsten Thomas dargelegt. Im allgemeinen gilt ja der Grundsatz, daß durch die Vermittelung der Liebe der Akt des einen zu dem des andern wird².

1) Albert 18 a 1 ad 2: licet ipse non indiguerit tamen nos indiguimus, ut sibi sic mereretur, nobis formam dando.

2) *Suppl.* q 13 a 2 ad 1: praemium essenziale redditur secundum dispositionem hominis . . . ideo sicut unus non disponitur per actum alterius, ita unus alteri non meretur praemium essenziale, nisi meritum eius habet efficaciam infinitam sicut Christi . . . sed poena temporalis . . . non taxatur secundum dispositionem eius cui debetur . . . et ideo quantum ad poenae remissionem unus alteri potest mereri et actus unius efficitur alterius, caritate mediante. S. th. II 1 q 114 a 6: merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam nisi solus

Aber diese Übertragbarkeit des Verdienstes findet unter den gewöhnlichen Christen nur statt, wo es sich um den Erlaß zeitlicher Strafe handelt, nicht, wo es sich um das ewige Leben und was dessen würdig macht, die Gnade, handelt. Denn das ewige Leben setzt die entsprechende Disposition voraus; und weil der Akt des einen den andern nicht disponiert, so kann er ihm auch nicht das ewige Leben verdienen. Auch die *prima gratia* kann er ihm nur *de congruo* verdienen, weil die Gnade ihm von Gott nur zum Erwerb des ewigen Lebens für ihn selbst verliehen ist, und wenn nach Jak. 5, 16 wir für einander um die *salvatio* bitten sollen, so stützt das Gebet sich auf die Barmherzigkeit, nicht wie das *meritum de condigno* auf die Gerechtigkeit. Dagegen Christo ist von Gott solche Fülle der Gnade verliehen, daß er auch andere ins ewige Leben einführen kann, die *gratia capitis*. Christi menschliche Handlungen haben dadurch, daß sie Werkzeug seiner Gottheit sind, solche Kraft, daß ihr Verdienst vermag, was das eines einzelnen Menschen nicht

Christus: quia unusquisque nostrum movetur a Deo per donum gratiae, ut ipse ad vitam aeternam perveniat; et ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est a Deo per gratiam, non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitae aeternae, sed etiam ut alios in eam adduceret, inquantum est caput ecclesiae et auctor humanae salutis. *In Sent.* III 18 q 1 a 6: caro Christi et anima erat quasi instrumentum deitatis, unde . . . operatio humana habebat in se vim divinitatis sicut instrumentum vi agit principalis agentis . . . unde et actio Christi meritoria, quamvis esset actio humana, tamen agebat in virtute divina et ideo erat potestas supra totam naturam, quod non poterat esse de aliqua operatione pravi hominis, quia homo singularis est minus dignus quam natura communis . . . et quia omnes homines sunt unus homo in natura communi, ut dicit Porphyrius, inde est quod meritum Christi, quod ad naturam se extendebat, etiam ad singulos se extendere poterat et ita aliis mereri potuit. 19 q 1 a 1: Purus homo non potest in naturam quia est inferior quam natura; et ideo non potest actio eius in alium hominem transire secundum quod conjungitur ei in natura, sed solum quantum ad conjunctionem affectus, quae est conjunctio accidentalis et propter hoc non potest alteri sufficienter mereri, sed ex congruo. Solus autem Christus aliis potest sufficienter mereri, quia potest in naturam inquantum Deus est et caritas sua quodammodo est infinita sicut et gratia.

vermag, sich über das ganze Menschengeschlecht zu erstrecken und infolgedessen auch über die einzelnen, freilich thatsächlich nur über die, die als seine Glieder mit ihm eine mystische Person bilden, und denen deshalb Christi Werke so gut als die eigenen angerechnet werden, wie die mit einem Glied vollbrachten der ganzen Person. Voraussetzung ist hierbei natürlich, daß die Liebe zu uns ein Motiv des Handelns Christi ist ¹.

Von dem Verdienste Christi, das uns zu gute kommt, gilt, daß es in den drei möglichen Arten des *meritum de condigno* besteht, weil bei uns die Fähigkeit oder das Bedürfnis zum Lohnempfang vorhanden ist, die bei ihm fehlt. Er hat uns durch sein Verdienst aus einem *indebitum* ein *debitum* gemacht, aus einem *debitum* ein *magis debitum*, aus einem *debitum uno modo* eines *alio modo*, indem er uns *gratiae infusionem*, *gratiae provectionem*, *bonorum operum multiplicationem* verdient hat.

Nimmt man beides zusammen, daß Christus vom ersten Augenblick seines Lebens an die keiner Steigerung fähige Liebe besessen hat, die alle seine Handlungen zu Verdiensten macht, und daß die aus der Verbindung mit seiner Gottheit erwachsende Gnadenfülle, seine Absicht und Gottes Bestimmung alle seine Verdienste zu Verdiensten für das ganze Menschengeschlecht bzw. seine Glieder machte, so scheint sich zu ergeben, daß seine Passion zwecklos war — scheint er doch schon früher das denkbar Größte uns verdient zu haben. Die Scholastiker werfen selbst diese Frage auf und beantworten sie in gleichem Sinne ²). Auf unserer Seite waren Hinder-

1) *Bonav.* III 18 a 1 q 2. *Alex.* 16 m 1: quoad nos meruit maius bonum (sc. quam aliquis homo), quod ipse omnibus nobis meruit vitam aeternam quantum est de se. Unde praemium suae caritatis non fuit particulare, sed utile omnibus, nec nos ex actibus nostris possemus mereri vitam aeternam nisi eius meritum praecessisset.

2) *Alex.* 16 m 3 a 2: quantum ad vim merendi, quae attenditur penes gratiam et caritatem, tantum meruit ante passionem quantum post, sed non quantum ad effectum meriti . . . Ex caritate est meritum vitae aeternae, sed ex caritate informante passionem est meritum remissionis poenae . . . Propterea non sequitur: meruit ex caritate nobis vitam aeternam; ergo meruit quod minus est, sc. liberationem, quod ad libera-

nisse, die uns den Effekt seiner früheren Verdienste nicht zu gute kommen ließen, und um diese zu beseitigen, mußte er leiden, sagt Thomas. Nur potentiell, sagt Alexander, hat er uns in jedem Akte das ewige Leben verdient, nicht aber im Effekt. Dies Hindernis ist die Sünde oder das Strafverhängnis, welches infolge von ihr, schon von Adams Sünde her, auf dem ganzen Menschengeschlechte lastet. Um die

tionem requiritur solutio poenae et hoc est meritum remissionis poenae. . . . In potentia meruit nobis quolibet motu vitam aeternam, non tamen quod erat annexum sc. apertionem januae et liberationem. In effectu vero non meruit nisi exhibita satisfactione pro originali reatu. Unde dicendum est quod quodlibet opus Christi ante passionem fuit nobis meritorium, sed passio fuit nobis meritoria et satisfactoria, meritoria vitae aeternae et satisfactoria quoad remissionem poenae. a 3: meritum quantum ad virtutem consistit penes caritatem, quantum vero ad effectum consistit in opere movente caritate sive sit opus interius sicut voluntas sive exterius quantum ad agere et pati. Attendendo ergo ad virtutem meriti tantum meruit Christus ante passionem quantum in passione. Attendendo vero ad effectum meriti plus meruit i. e. pluribus modis. Effectus consistit penes caritatem et opera informata caritate. q 17 m 3 a 2. *Bonav.* 18 a 2 q 3 ad 3: ad illud quod objicitur, quod meritum totum consistit in radice caritatis, dicendum quod est meritum adeptionis vitae aeternae et est meritum dimissionis poenae. Meritum vitae aeternae consistit in radice caritatis, meritum autem remissionis poenae non tantum consistit in caritate, sed etiam in passionis acerbitate. Apertio autem januae principaliter consistebat quantum ad meritum dimissionis poenae, pro eo quod illa apertio fieri habebat per opus satisfactionis; satisfactio autem fit maxime per opera poenalia. *Th. S. th.* III q 48 a 1 ad 2: a principio suae conceptionis meruit nobis salutem; sed ex parte nostra erant quaedam impedimenta quibus impediabamur consequi effectum praecedentium meritorum; unde ad removendum illa impedimenta oportuit Christum pati. ad 3: Christi passio habuit aliquem effectum, quem non habuerunt praecedentia merita, non propter majorem caritatem, sed propter genus operis, quod erat conveniens tali effectui. *In sent.* III 18 q 1 a 6 III: obstaculum quod januam paradisi claudebat . . . fuit peccatum totam naturam inficiens et ideo quia peccatum per satisfactionem tollitur neque satisfactio potuit congrue aliter fieri nisi per passionem Christi, . . . ideo per passionem ipsius tantum aperta est nobis janua et non per alia quae prius operatus est, tamen per alia quae prius operatus est, meruit nobis conversionem ad ipsum, inquantum meruit se nobis manifestari, per quam nos proficimus et non ipse. *Ad.* 1: meritum satisfactionis non tantum consistit in caritate, sed requirit passionem Christi.

Aufhebung der Strafe für die Sünde Adams und die Befreiung der einzelnen von der Sünde zu erreichen, ist ein meritum erforderlich, wie es allein die aus der Liebe erwachsende und von ihr formierte That der Passion Christi leistet. Denn zum meritum adeptionis vitae ist nur Bethätigung der Liebe überhaupt erforderlich; dagegen zu einem meritum dimissionis poenae ist ein diesem Effekt entsprechendes genus operis nötig. Diese besondere Art des meritum ist meritum satisfactionis, denn Sünde wird nur durch Satisfaktion getilgt, und Satisfaktion geschieht durch opera poenalia. So hat das Verdienst der Passion, weil es satisfaktorischer Natur ist, einen Effekt, den die früheren Verdienste Christi nicht gehabt haben. Erst, indem Christus durch das meritum satisfactionis seiner Passion die Aufhebung des Strafverhängnisses erreicht, verdient er uns in effectu das ewige Leben, beides, indem die Potenz der früheren Verdienste sich jetzt aktualisiert und indem die Passion selbst nach ihrer allgemeinen meritorischen Seite hin uns das ewige Leben erwirbt. Das Verdienst Christi für uns reicht also dem Umfang nach über sein satisfaktorisches Thun hinaus; es umfaßt all sein Thun vor der Passion. Diese ist eine besondere Art des Verdienstes, meritum satisfactionis. Und es ist lediglich eine begriffliche Unterscheidung, wenn man unter Absehen von dem Leiden am Fleische, das diese That zum m. s. macht, sie als gottgefällige Willensthat überhaupt ansieht ¹.

Unter welchen Merkmalen wird nun aber Christi Passion aufgefaßt, wenn sie als Satisfaktion bezeichnet wird, und wodurch qualifiziert sie sich als die genügende Satisfaktion für unsere Sünde?

Daß man den bei Gelegenheit des Bußsakraments entwickelten Begriff von der Satisfaktion zu Grunde zu legen hat, ergibt sich aus dem Satz, den Bonaventura und Thomas aussprachen, daß Christi Satisfaktion das Urbild, das exemplar,

1) Th. III q 48 a 6 ad 13: passio Christi in quantum comparatur ad voluntatem animae Christi agit per modum meriti, secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis.

für die von uns zu leistende sei¹. Dort hatten sich bei allen als die Merkmale der Satisfaktion ergeben, daß sie eine Handlung zur Ehre Gottes ist, die überpflichtmäÙig und pöner Natur ist und für sein Urteil nach Art und Maß einen äquivalenten Ersatz für die culpa darstellt, die durch sie gesühnt oder für die durch sie unbeschadet der Gerechtigkeit Verzeihung erwirkt werden soll. Es empfiehlt sich mit der vollständigsten Darstellung, mit der des Thomas zu beginnen.

Thomas faÙt q 48 a 2, wo er zeigen will, daß Christi Passion die vollgenügende Satisfaktion für die Sünden des Menschengeschlechts ist, zunächst das Merkmal einer positiven gottgefälligen und der Schuld äquivalenten Handlung ins Auge, wenn er sagt, daß genugthue für eine Beleidigung oder Ersatz für sie gebe, *qui exhibet offenso id quod aequè vel magis diligit quam oderit offensam*, und findet dies Requisite darin erfüllt, daß Christus *ex caritate et obedientia* gelitten hat. Es sind also nicht genannt die Merkmale der ÜberpflichtmäÙigkeit und der Pönerität. Was das erste anlangt, so ist es im Begriff des Ersatzes, der *recompensatio* vorausgesetzt. Ausgesprochen ist es anderswo gelegentlich, wo von der Selbstdemütigung Christi die Rede ist², oder wo ausgeführt wird, daß für ihn keine andere Notwendigkeit des Leidens bestand als die aus dem von Gott gewollten Zweck der Erlösung sich ergab, daß er somit *voluntarie* gelitten hat q 46 a 1.

Was das Moment der *poena* anlangt, so hat Ritschl geurteilt, daß Thomas wohl gelegentlich auf AnlaÙ des Lombarden auch der altkirchlichen Annahme des Strafwertes des Todes Christi Ausdruck verliehen habe; aber auf seinen Begriff von der Satisfaktion Christi habe diese Überlieferung nicht eingewirkt, da der Begriff der Strafe in den privatrechtlichen Zusammenhang, den er entwickle, nicht passe,

1) B IV 15 p II a 1 q 2 F 4: *Christi satisfactio fuit exemplar nostrae satisfactionis. Th. in sent. III 20 q 1 a 4.*

2) 49 a 6: *in sua passione se ipsum humiliavit infra suam dignitatem primo quidem quantum ad passionem et mortem, cuius debitor non erat.*

S. 85¹. Dafs derselbe und in welchem Sinne er für Thomas in den Zusammenhang des allgemeinen Begriffes der Satisfaktion hineingehört, hat sich gezeigt. Und er läßt dies Merkmal der Satisfaktion denn auch in der Anwendung auf Christi Passion zu seiner vollen Geltung kommen. Q 48 a 2 schweigt er bei der Subsumtion des Leidens Christi unter den Begriff der Satisfaktion lediglich deshalb von ihm, weil er nicht diese Subsumtion, sondern die Zulänglichkeit der Todesleistung Christi, deren satisfaktorischer Wert ihm selbstverständlich ist, begründen will. Das Moment der Pönalität tritt aber auch hier darin heraus, dafs er unter den Gründen der Zulänglichkeit die Allgemeinheit des Leidens und die Gröfse des angenommenen Schmerzes hervorhebt. Die Übernahme von Leiden und Schmerz ist also etwas, was ihm wesentlich zu der Ersatzleistung gehört, die Christus für uns vollbringt, wie denn auch bei der Erörterung der einzelnen Schmerzen der Gesichtspunkt der Satisfaktion der entscheidende ist². Und so hat er schon II 1 q 87 a 7 bei der Erörterung des Begriffes der Sündenstrafe, in der auch der satisfaktorischen Strafe vorkommt, es ausgesprochen: *Christus poenam sustinuit satisfactoriam, non pro suis, sed pro nostris peccatis*, hat 22, 3 bei der Subsumtion des Thuns Christi unter den Begriff des Priestertums (S. 31) das *pro nobis satisfecit* erläutert durch das Citat aus Jes. 53, 4: *inquantum languores nostros tulit et dolores nostros portavit*, das er mehr wie einmal verwendet, hat q 50 a 1 Christi Übernahme des Todes zum Behuf der Satisfaktion für uns darauf begründet, dafs es die angemessene Art ist für einen anderen genugszuthun, *cum aliquis se subijcit poenae, quam alius meruit*³.

1) Ähnlich Harnack S. 479: „Eine zusammenhängende Ansicht ist von hier aus nicht entworfen.“

2) q 46 a 6 ad 2: *Christus ut satisfaceret pro peccatis omnium hominum, assumpsit tristitiam maximam.*

3) q 46 a 6 ad 4: *pro omnibus peccatis simul doluit sec. illud Jes. 53, 4. q 52 a 1: venerat poenam nostram portare, ut nos a poena eriperet secundum illud, Jes. 53, 4. q 1 a 4 ad 2: venit pro satisfactione peccatorum poenam sensus pati in cruce.*

So ist es keine bloße Reminiszenz an ein Stück der Überlieferung, sondern ein notwendiges Moment der Sache, wenn er an der Stelle, die Ritschl einzig citiert, sagt, Gott habe die Sünde nicht ohne Strafe erlassen wollen und da der Mensch nicht fähig gewesen, durch eine von ihm zu erleidende Strafe genugzuthun, so habe er ihm in Christus einen Satisfaktor gegeben. Es ist der seit Augustin in der abendländischen Theologie geläufige Gedanke der Harmonie von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, den er hier und anderswo durch dies Verhalten Gottes bewährt sieht¹, ganz seinem Begriff von der vergeltenden Gerechtigkeit gemäß, die verlangt, daß die durch die Sünde gestörte Gleichheit wiederhergestellt werde, indem dem, welcher sich zu viel genommen, etwas entzogen und dem Verkürzten zugeteilt werde, sei es wie bei der eigentlichen Strafe gewaltsam, sei es wie bei der Satisfaktion durch Selbstentziehung. Es ist deshalb nicht zutreffend, wenn Harnack S. 478 sagt, Thomas habe der *justitia Dei* in der ganzen Frage nur einen geringen Spielraum gelassen. So gewiß als die Satisfaktion dem Maßstab der Gerechtigkeit entspricht und die Satisfaktion der beherrschende Gedanke in der Erlösungslehre des Thomas ist, so gewiß ist diese von der Idee der Gerechtigkeit Gottes beherrscht im Verein mit der seiner Barmherzigkeit. Aus der Gerechtigkeit folgen die Bedingungen der Erlösung, die Barmherzigkeit bewirkt bei der Unzulänglichkeit der Menschen ihre Erfüllung.

Trotzdem somit Christus nach Thomas für uns die Strafe erduldet und unsere Schmerzen getragen, meint er es nicht von weitem so, als ob Christus eine von Gott über ihn als unseren Vertreter verhängte Strafe, als ob er das Gericht Gottes über unsere Sünde getragen hätte. Das ist durch den Begriff der satisfaktorischen Strafe ausgeschlossen, der die Selbstbestrafung an die Stelle der Bestrafung durch Gott

1) q 47 a 3 ad 1: in quo ostenditur et Dei severitas qui peccatum sine poena dimittere noluit, Rom. 8, 32, et bonitas eius in eo quod cum homo sufficienter satisfacere non posset per aliquam poenam quam pateretur, ei satisfactorem dedit. Der gleiche Gedanke steht q 46 a 1 ad 3.

setzt. Das ist ausgeschlossen durch Thomas' Ausführungen über den Anteil Gottes an Christi Leiden: Gott hat ihn in dies hingegeben, sofern er vorherbestimmt hat, daß Christus zu unserer Befreiung leiden sollte, sofern er ihm den Willen dazu durch Eingießung der Liebe inspiriert, sofern er ihn nicht vor dem Leiden geschützt, sondern den Verfolgern preisgegeben und in diesem Sinne in Christus die Klage über Gottverlassenheit hervorgerufen hat. Das ist der Inhalt desselben Artikels, bei dem es in der Verteidigung gegen einen Einwand heißt, darin, daß Gott Christus den Willen zu leiden inspirierte, zeige sich seine Strenge, die die Sünde nicht ohne Strafe habe erlassen wollen¹. Der Gedanke an ein Erleiden einer von Gott verhängten Strafe ist ausgeschlossen endlich durch die detaillierte Aufzählung der Leiden Christi. Er hat jede Gattung menschlicher Schmerzen gelitten. Von seiten der Menschen angesehen, hat er gelitten von Heiden und Juden, von Männern und Frauen, von Fürsten, ihren Dienern und Leuten aus dem Volke, von Freunden und Bekannten. Von seiten dessen betrachtet, woran jemand leiden kann, hat er gelitten an seinen Freunden, die ihn verließen, an seinem Ruf und seiner Ehre, an seinem sachlichen Eigentum, an der Seele durch Trauer, Ekel und Furcht, am Leibe durch Wunden und Striemen. Hinsichtlich der Glieder des Körpers hat er an Haupt, Händen, Füßen, Antlitz, hinsichtlich der Sinne an allen fünf Schmerz empfunden. Und dieser Schmerz ist nach Threni 1, 2 der größte gewesen, hat alle Schmerzen übertroffen, die Menschen in diesem Leben leiden können. Erstlich wegen der Ursachen des Schmerzes. Seines sinnlichen Schmerzes Ursache war die leibliche Verletzung, die besondere acerbitas, Intensität, besaß wegen der Allgemeinheit der Leiden, der besonderen Schmerzlichkeit des Kreuzestodes, der langen Dauer des Leidens. Ursache seines Seelenschmerzes oder seiner Trauer waren alle Sünden des Menschengeschlechtes, für die er durch seine Leiden genugthat, speziell noch die casus der Juden und der anderen, die in seinem Tode sich verfehlt, besonders

1) q 47 a 3.

seiner Jünger, die Anstofs nahmen an seinem Leiden. Von weiteren Ursachen für die Gröfse des Schmerzes und der Trauer Christi sei hier nur noch auf die besondere Rezeptionsfähigkeit des Leibes und der Seele Christi für Schmerz und Trauer verwiesen, die aus seiner wunderbaren Erzeugung folgen soll¹. Als eine von Gott verhängte Strafe für unsere Sünden, die Christus dann auf sich genommen, könnte unter der Fülle dieser äufseren und inneren Leiden nur eins in Betracht kommen, Christi Trauer über die Sünden des Menschengeschlechts, von denen es heifst, dafs er sie sich „gleichsam“ als die seinigen aneignet. Aus dem Gedankenkreis der altprotestantischen Dogmatik heraus würde man bei solchen Wendungen an ein stellvertretendes Erleiden des ihn in seinem Gewissen überfallenden Zornes Gottes, der über ihn kommenden Gewissensschrecken denken. Aber der Wortlaut aller in Betracht kommenden Stellen² schließt diesen Gedanken deutlich aus. Alles Gewicht fällt auf die innere Aktivität und die Initiative Christi. Er hat diesen Schmerz „angenommen“, ihn sich als Leistung der Selbstbestrafung abgewonnen, die „löbliche“ Leistung desselben vollbracht, ebenso wie der Christ den Schmerz der contritio sich zum Zwecke der Rechtsleistung der Genugthuung abzugewinnen hat. Christi Schmerz über die Sünde ist die genaue Analogie zu dem actus eliciteder Zerknirschung,

1) q 46 a 5 und 6.

2) q 46 a 6: *Doloris interioris causa fuit primo quidem omnia peccata humani generis, pro quibus satisfaciebat patiendo, unde ea quasi sibi adseribit, dicens in Ps. 21 Verba delictorum meorum.* ad 2: *tristitia aliqua laudabilis est, quando scilicet procedit ex sancto amore utpote cum aliquis tristatur de peccatis propriis vel alienis.* Assumitur etiam ut utilis ad finem satisfactionis pro peccato secundum illud 2 Cor. 7, 10, *quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur.* Et ideo Christus, ut satisfaceret pro peccatis omnium hominum assumpsit tristitiam. ad 4: Christus non solum doluit pro amissione vitae corporalis propriae, sed etiam pro peccatis omnium aliorum, qui dolor in Christo excessit omnem dolorem cuiuscumque contriti; tum quia ex majori sapientia et caritate processit, ex quibus dolor contritionis augetur, tum etiam, quia pro omnibus peccatis simul doluit, secundum illud Jes. 53, 4.

der für Luther ein Greuel war und dem er die Passivität des echten Bußschmerzes, des von Gott durch den Hammer des Gesetzes erwirkten, entgensetzte. Es kommt dazu, daß nach Thomas Christo auch in der Passion die Seligkeit in der Schauung Gottes ungetrübt geblieben, Gott ihm Grund nicht des Schmerzes, sondern der Freude und Ergötzung gewesen ist, und daß er sich lediglich die Aufhebung oder Milderung versagt hat, die der Schmerz in den niederen Seelenteilen hätte erfahren müssen, wenn er jene Freude aus dem höheren Seelenteil in sie hätte überfließen lassen¹.

Worauf nun aber alles Gewicht fällt, das ist die Äquivalenz des von Christus übernommenen Leidens, des durch Geschehenlassen und absichtlich von ihm selbst sich auferlegten leiblichen und seelischen Schmerzgeföhles mit der zu sühnenden Menschheitssünde. Drei Gründe führt Thomas q 48 a 2 an dafür, daß Christus durch sein Leiden aus Liebe und Gehorsam Gott den mehr als genügenden Ersatz für die ganze Beleidigung gegeben, die er vom Menschengeschlecht erfahren, die Gröfse der Liebe, aus der er litt, den Wert, dignitas, des Lebens, das er als Satisfaktion gab, weil es das Leben des Gottmenschen war und deshalb den unendlichen Wert besafs, der zur Kompensation der quaedam infinitas erforderlich war, welche der Sünde als Verletzung der göttlichen Majestät zukommt², endlich die Allgemeinheit des Leidens und die Gröfse des angenommenen Schmerzes. Und dieser letzte Punkt erfährt mannigfache Ausführung.

„Weil Christus auf dem Wege der Gerechtigkeit die Menschheit befreien wollte, so hat er nicht nur in Anschlag gebracht, welche Kraft sein Schmerz aus der mit ihm vereinigten Gottheit bekäme, sondern auch wie groß der Schmerz sein müsse, um

1) q 46 a 7: patiebatur quidem secundum omnes vires inferiores, quia in singulis viribus inferioribus animae, quae circa temporalia operantur, inveniebatur aliquid quod erat causa doloris Christi . . . sed secundum hoc superior ratio non patiebatur in Christo ex parte sui objecti scilicet Dei, qui non erat animae Christi causa doloris sed delectationis et gaudii, a 8 a 6. q 1 a 4 ad 2: Christus venit pro satisfactione peccatorum poenam sensus pati in cruce, non autem poenam damni, quia nullum defectum habuit divinae visionis aut fruitionis.

2) q 1 a 2 ad 2.

nach der menschlichen Natur zu einer so grossen Satisfaktion zu genügen.“ „Weil er Leiden und Schmerz freiwillig übernahm zum Zweck der Befreiung der Menschen von der Sünde, so hat er eine so grosse Quantität Schmerz angenommen, wie sie im Verhältnis stand zu der Grösse der Frucht, die daraus folgte“¹.

Während an sich — seiner Gottheit wegen — die geringste Pein, die er erduldet wie Hunger und Ermüdung, oder auch der bei der Beschneidung vergossenen Blutstropfen (nach Bernhard v. Clairvaux) genügt hätte, hat er deshalb alle Arten des Schmerzes und den im Vergleich mit allem, was Menschen auf Erden dulden können, intensivsten Schmerz übernommen. Darum hat er auch die Sünden aller einzelnen Menschen, nicht blofs seiner Umgebung sich vergegenwärtigt und Traurigkeit über sie „angenommen“². Den Tod hat er über sich ergehen lassen, weil dieser die Strafe ist, die wir verdient hatten, auch weil er alle anderen Strafen in sich befaßt und es doch nicht möglich war, dafs er sämtliche aus den Sünden der einzelnen irgendwie folgenden Strafen übernahm³. Der Tod am Kreuz war die entsprechende Satisfaktion für die Sünde des ersten Menschen, weil er für das von Adam Geraubte gerade durch ihn einen Ersatz gab sofern es dem Essen vom verbotenen Holz entsprach, dafs er sich ans Holz schlagen liefs. Adams Sünde bestand ja nicht nur in Hochmut, sondern auch in ungeordneter Ergötzung. So fand sie an dem Kreuzestod, der nicht nur Selbstdemütigung, sondern auch überaus schmerzlich war, ihre Kompensation⁴. Endlich hat sich sein Ertragen unserer Strafe zum Zweck unserer Befreiung aus ihr darin vollendet, dafs er auch die letzte Strafe der Sünde (abgesehen von der Verdammnis), die Herabfahrt ins Totenreich, übernahm⁵.

1) q 46 a 6 ad 6 und concl.

2) 46 a 5 und 6. In sent. III 20 q 1 a 3.

3) q 50 a 1 q 52 a 1.

4) q 46 a 4. In sent. III 20 q 1 a 3 ad 3.

5) Summa III q 52 a 1. Dafs diese ihm ausserdem noch die Ausnutzung seines Sieges über den Teufel durch Befreiung der Gefangenen und dafs sie ihm Offenbarung seiner Macht auch an diesem Orte bedeutet, hindert nicht ihre Auffassung als Übernahme einer satisfactorischen Strafe.

Ritschl hat einen Widerspruch darin gefunden, daß Thomas Christi Passion als Genugthuung auffaßt, ein Begriff, der seine natürliche Geltung nur mit dem Merkmal der Äquivalenz habe, und dann ihre Superabundanz behauptet¹, und er hat hierin und in anderem eine Unsicherheit in der Durchführung des rechtlichen Gesichtspunktes erblickt, der im Begriff der Genugthuung beabsichtigt sei. Seeberg S. 95 bis 96 schließt sich dem an. Ihm erscheint die Äquivalenz der Satisfaktion durch die Behauptung der Abundanz aufgehoben; es ist ihm dies einer der Punkte, an denen Thomas die juristische Betrachtung Anselms verlassen habe. Von Anselm entfernt sich Thomas mit jener Behauptung der Superabundanz der Genugthuung jedenfalls nicht². Aber bei der Auffassung der Gerechtigkeit, die Thomas wie Anselm haben und die Ritschl in einer für unsere Begriffe durchaus zutreffenden Weise als eine privatrechtliche bezeichnet, und bei der Auffassung der Genugthuung, die der Gerechtigkeit ebenso wie die Idee des Verdienstes entspricht, was Ritschl verkennt, kann nicht davon die Rede sein, daß eine Superabundanz der Genugthuung das Merkmal der Äquivalenz aufhebe. Das wäre der Fall, wenn Genugthuung eine vom Richter diktierte passive oder aktive Strafleistung wäre. Nicht, wo sie die freiwillige wertvolle Leistung und Selbstbestrafung ist, die der Vollstreckung der richterlichen Strafe vorbeugt. In diesem Fall kommt es darauf an, daß der Genugthuende die Sicherheit gewinnt, seine Leistung genüge. Zu diesem Behuf muß sie unter allen Umständen ein äquivalenter Ersatz sein. Sie darf nicht unter der Äquivalenz bleiben. Jedes Mehr aber, jeder Überschufs über diese Minimalgrenze verbürgt nur um so mehr die Erreichung des Zwecks der Leistung.

Die starke Betonung der vielen einzelnen, in ihrer Einzelheit aufgefaßten Leiden und der durch sie erreichten Äqui-

1) S. 68 ff. Daß Thomas diese auch auf die Freiwilligkeit des Leidens Christi begründe, ist ein Irrtum Ritschls, dessen Anlafs mir unklar ist.

2) *Cur Deus homo* II 14: *Putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum, quod debetur pro peccatis totius mundi? Imo plus potest in infinitum.* Vgl. 18a am Schlufs.

valenz der Passion Christi mit der zu sühnenden Sünde nach Qualität und Quantität ist ein sehr wesentliches Moment in des Thomas Anschauung von der satisfaktorischen Kraft der Passion Christi, das man nicht zu Gunsten des anderen Momentes, der Begründung jener Kraft in der Gröfse der Christus ins Leiden führenden *caritas et obedientia*, übersehen darf. Die mit dem Gedanken des Verdienstes gegebene Nuance abgerechnet, entspricht es ja nun ganz unserem ethischen Urteil, wenn der Passion die Kraft unser Heil zu begründen zugeschrieben wird, sofern sie ein Märtyrertod für die Gerechtigkeit, eine That der Liebe zu Gott ist, die in dem Beruf, die Wahrheit Gottes der Welt gegenüber zu vertreten, bis zum Tode Treue bewährt. Man könnte daran denken, dafs alle die leiblichen und seelischen Leiden nur Folgen und Accidenzien dieser sittlichen That seien. Immerhin wäre auch da schon Seebergs gegen Ritschl gerichtete These nicht richtig, dafs das Leiden Christi für Thomas nicht unter dinglichem, sondern unter sittlichem Gesichtspunkt in Betracht komme. Denn es hat diesen satisfaktorischen Wert überhaupt ja nur, sofern es nicht pflichtmäfsig ist, und zur Satisfaktion für die Menschheit genügenden Wert hat es trotz der Gröfse der Liebe Christi nicht ohne dem, dafs die menschliche That durch die persönliche Verbindung ihres Subjektes mit der göttlichen Natur unendlichen Wert bekommt. Beides ist nach unserem Urteil nicht geeignet, den sittlichen Wert der Liebeshat des Leidens Christi zu erhöhen. Das meint Ritschl mit dem „dinglichen“ Wert. Nun kommt aber noch die Leistung der Übernahme des Leidens als solchen hinzu. Freilich ist es Verdienst oder That, löbliche Handlung, was auch dem Leiden Christi satisfaktorischen Wert giebt. Aber diese löbliche That besteht nicht etwa darin, dafs Christus Gott oder der sittlichen Aufgabe, die er von Gottes wegen an den Menschen hat, in allen ihm ob ihrer gewissenhaften Erfüllung treffenden Leiden treu bleibt, sondern darin, dafs er, um eine in jeder Beziehung auch nach der menschlichen Natur der Gerechtigkeit genügende Satisfaktion zu leisten, in alle diese Leiden willigt, die freiwillig übernommen als Leiden satisfaktorischen Wert haben, und dafs er absichtlich das Mafs

von Traurigkeit in sich erweckt, das zu jenem Zwecke geeignet ist. Die ganze sittliche Unnatur — nach unserem sittlichen Urteil —, auf die die zu Grunde liegende Betrachtungsweise hinausführt, tritt darin zu Tage, daß Christus absichtlich zum Behuf der Satisfaktion sich Traurigkeit über die Sünden aller Menschen abgewonnen hat. Man darf nicht etwa an ein unwillkürliches sittliches Mitgefühl mit der Schuld der sich an ihm direkt Versündigenden und etwa an eine Erweiterung dieses natürlichen Mitgefühls zu der in jener Thun sich offenbarenden Gesamtsünde der Menschheit denken, sondern daran, daß Christus sich absichtlich das zur Satisfaktion für alle Sünden aller einzelnen genügende Maß von Traurigkeit abgerungen hat, wobei vorausgesetzt wird, daß er sich dieselben einzeln vergegenwärtigt hat. Heißt es doch, daß dieser sein Schmerz den Schmerz jedes contritus übersteigt, nicht nur, weil er aus größerer Liebe und Einsicht erwächst, sondern auch, quia pro omnibus peccatis simul doluit¹. Ja, auch die Liebe und der Gehorsam Gott gegenüber, die sein Leiden gottgefällig machen, sind nicht bloß in dem sittlichen Sinne gemeint, der bei Gelegenheit von dessen Wertung als Verdienst heraustrat, daß er für die Gerechtigkeit gelitten, sondern in dem Sinne der freudigen Unterordnung unter die von Gott ihm gegebene spezielle Bestimmung zum satisfactor. Liebe und Gehorsam führt Thomas aufeinander zurück². Dem Einwurf, daß ihm ja gar kein praeceptum geboten habe zu leiden und also von

1) q 46 a 6. Vgl. oben S. 357 Anm. 2. So ist es schon zu viel gesagt, wenn H. Schultz S. 293 zu dem Satz des Thomas, Christus habe auch für die Beleidigung Gottes durch seine Mörder genug gethan, weil seine Liebe größer gewesen als ihre Bosheit, bemerkt: „Hier ist besonders deutlich, wie im Grunde das in der Liebe ruhende Verdienst, nicht die Strafe oder das Leiden als Vorgang, auch für die satisfactio entscheidet.“ Freilich nicht die von Gott verhängte Strafe, aber die von Christus vollzogene Selbstbestrafung, nicht das Leiden als Vorgang, sondern als That der Einwilligung in die Übernahme des Schmerzes als solchen, als Selbstzwecks und insofern als Mittels zur Satisfaktion.

2) q 47 a 2 ad 3: eadem ratione Christus passus est ex caritate et obedientia, quia et praecepta caritatis ex obedientia implevit et obediens fuit ex dilectione ad patrem praecipientem.

Gehorsam nicht die Rede sein könne, erwidert er, daß nach Jo. 10, 18 ihm ein dahingehendes mandatum vom Vater gegeben sei, und führt die überlieferte Deutung von Joh. 19, 30 „consummatum est“ auf die Konsummierung des Gesetzes darauf hinaus, daß in dessen sittlichen, zeremoniellen, judizialen Bestandteilen ihm die Übernahme des Todes vorgeschrieben sei. Die ersteren hat er erfüllt, indem er nach Joh. 14, 31 aus Liebe zu Gott, nach Gal. 2, 20 aus Liebe zum Nächsten starb, die zweiten, die am Opfer ihr letztes Prinzip haben, indem sein Tod ein Opfer für uns war, die dritten, die den Zweck haben, Unrecht Leidenden Satisfaktion zu verschaffen, sofern sein Leiden Satisfaktion für Adams Sünde war.

Synonym der satisfaktorischen Bedeutung der Passion Christi ist für Thomas ihre Bedeutung als *redemptio* und als *Opfer*. Daß dies von der *redemptio* gilt, ist unbestritten und unbestreitbar¹. Dagegen hat Ritschl gemeint, in Thomas Sinn den Gedanken des Opfers dem des Verdienstes gleichsetzen zu sollen, weil ihm die Opferqualität an der Freiwilligkeit der Liebe und des Gehorsams Christi haften. Er hätte noch auf die Definition verweisen können: *sacrificium dicitur aliquid factum in honorem proprie debitum, ad eum placandum*“ q 48 a 3. Aber daß etwas freiwillig aus Liebe, Gehorsam und zur Ehre Gottes geschieht, sind natürlich ebensogut Merkmale der *satisfactio* als des Artbegriffes wie des *meritum* als des Gattungsbegriffes. Auf diese aber weist das hinzugefügte artbildende Merkmal „zur Versöhnung Gottes“. Was die Versöhnung Gottes erwirkt, ist ja nach der Lehre von der Buße die *satisfactio*. Auch, wo es sich um die Versöhnung Gottes durch Christi Passion als ein *obsequium acceptum* handelt, setzt Thomas dafür ein, daß die Ursache des Hasses Gottes durch sie aufgehoben sei *per recompensationem acceptabilionis boni* q 49 a 4. Ferner beschreibt er q 22 a 1 die auf Gott gerichtete Funktion des Priesters,

1) q 48 4: *ipsa satisfactio qua quis satisfacit sive pro se sive pro alio, pretium quoddam dicitur, quo se ipsum vel alium redimit a peccato et a poena secundum illud Dav. 4, 24. Christus autem satisfacit, . . . dando id quod fuit maximum, se ipsum sc. pro nobis.*

die selbstverständlich und nach der ausdrücklichen Erklärung von a 2 das Opfern ist, als für uns genugthun oder uns Gott versöhnen. Endlich zeigt seine expresse Verhältnisbestimmung zwischen *satisfactio*, *redemptio*, *sacrificium*¹, daß er keinen sachlichen Unterschied zwischen ihnen kennt. Christi Passion fällt ihm unter den Begriff des Verdienstes, sofern sie bloß als Willensthat betrachtet, unter jene drei Begriffe, sofern sie auch als Vorgang an seinem Fleisch angesehen wird, d. h. als That der Übernahme von Schmerzempfindung. Ein Unterschied zwischen ihnen besteht ihm nur insofern, als der eine oder andere Ausdruck in Beziehung zu dem einen oder anderen Ausdruck für den einheitlichen Heilserfolg der Passion steht, der Ausdruck Satisfaktion zum Erlafs der Strafe, Opfer zur Versöhnung, Loskaufung zur Befreiung von der culpa.

Es fragt sich noch, was mit der Wirkung der Passion *per modum efficientiae* gemeint ist. Sie soll dieselbe besitzen, sofern sie in ihrer Beziehung zur Gottheit Christi betrachtet wird.

„Es giebt ein doppeltes *efficiens*: Gott ist das *efficiens principale* des menschlichen Heiles; weil Christi Menschheit Instrument der Gottheit ist, deshalb wirken alle Thaten und Leiden Christi instrumentaliter in Kraft der Gottheit zum menschlichen Heil.“²

Man könnte versucht sein, dabei an eine direkte Wirkung auf uns zu denken. H. Schultz hat es S. 289 wenigstens auch gethan, indem er die in der Passion liegende Provokation zur Gegenliebe so deutet. Aber Thomas denkt lediglich daran, daß das Leiden Christi, wie es als *meritum*, *satisfactio*, *redemptio*, *sacrificium* auf Gott bezogen ist, durch die Verbindung mit der Gottheit unendliche Kraft gewinnt,

1) q 49 a 6 ad 3: *passio Christi secundum quod comparatur ad divinitatem eius, agit per modum efficientiae; in quantum vero comparatur ad voluntatem animae Christi, agit per modum meriti; secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis in quantum per eam liberamur a reatu poenae; per modum vero redemptionis, in quantum per eam liberamur a servitute culpae, per modum autem sacrificii, in quantum per eam reconciliamur Deo.*

2) q 48 a 6.

hat also einen lediglich begrifflichen Unterschied im Auge. Das zeigt die Abwehr des ersten Einwands, der der Passion das efficerende abstreitet, weil sie zur menschlichen Schwachheit gehört. Er setzt dem entgegen, daß sie oder Christi menschliche Schwachheit durch ihre Beziehung auf die Gottheit unendliche Kraft erlange. Also die unendliche Kraft der Passion, die ja zur Satisfaktion für die Sünde der Menschheit erforderlich ist, das ist's, was unter diesem Titel begründet werden soll. Dasselbe zeigt die Abwehr des zweiten Einwands, Leibliches wie sie wirke nur durch Berührung, die doch nicht bei allen Menschen möglich sei. Er erwidert, sie habe trotz ihrer Leiblichkeit spirituelle Kraft aus der Vereinigung mit der Gottheit und erlange deshalb efficacia durch geistliche Berührung, nämlich durch Glaube und Sakrament des Glaubens d. h. die Taufe. Nun ist es doch aber die durch sie bei Gott verdiente Gnade, die durch Glaube und Taufe sich vermittelt¹. Das bestätigt die gelegentliche Anwendung des Ausdrucks, wo es sich um die Frage handelt, inwiefern die Passion und inwiefern die Auferstehung Christi Ursache der Auferstehung der Seelen oder der Vergebung oder der Rechtfertigung sei. Quantum ad exemplaritatem sei die erste die Ursache der remissio culpae, die zweite die der novitas vitae, dagegen quantum ad efficientiam seien beide die Ursache der Rechtfertigung nach ihrem negativen wie nach ihrem positiven Moment.

Es sind im wesentlichen und vielfach auch im einzelnen die gleichen Gedanken, denen wir bei Thomas' Vorgängern begegnen.

Zunächst bei Alexander. Auch ihm sind Satisfaktion, redemptio, Opfer Synonyme, ohne daß er freilich ihr Verhältnis jemals absichtlich bestimmte. Ihre Gleichwertigkeit ist

1) q 62 a 5: *Principalis causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum conjunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta derivetur . . . Sacramenta ecclesiae habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum.*

ihm selbstverständlich¹. Inwiefern Christi verdienstlicher Märtyrertod für die Gerechtigkeit ein *meritum satisfactionis* für die Sünde der Menschheit ist, sagt er q 16 m 4 a 2. Zunächst ganz im Anschluß an Anselm. Die Hingabe dieses Lebens als des Gottmenschen prävaliert über alle Sünden der Menschen. *Tantum bonum tam amabile* kann genügen, ja *plus potest in infinitum*, um zu zahlen, was für die Sünden der ganzen Menschheit geschuldet wird (*debetur*). So hat er dadurch die *deletio culpae universaliter* verdient, § 1. Der gleiche Gedanke kehrt § 2 wieder, um zu zeigen, daß der Tod Christi mehr wert sei als das ewige Leben, also die ewige Strafe, die *ablatio vitae aeternae*, kompensieren könne. Hier betont er noch, daß man bei der Satisfaktion nicht nur fragen müsse, wieviel, sondern auch *a quanto* und *ex quanto* bezahlt werde. Da nun die Satisfaktion durch Christi Tod von dem geleistet sei, der wahrer Gott ist, und aus unermesslicher Liebe, so ist sie über und über genügend: *invenietur super omnem modum existimationis satisfactio*. Ist hier die Superabundanz der Satisfaktion der Sache nach da, so erreicht er an einer Stelle auch fast den Ausdruck².

1) III q 16 m 4 a 2: *mors Christi est satisfactoria pro poena aeterna quia haec justa est redemptio*. 17 m 3 a 2 heißt es in einer Erörterung über die redemptio durch Christi Leiden, *redimere est rem suam justo pretio recuperare*. Und das Vorhandensein des *justum pretium* begründet er darauf, daß der Überhebung und ungeordneten Ergötzung Adams Christi Selbstdemütigung und Schmerzübernahme entspreche. Solch Entsprechen ist aber ein Merkmal der Satisfaktion. M 4 a 1 § 1 setzt er *solvere* dem *satisfacere* gleich. q 18 m 2 a 3 heißt ihn *Christus hostia vel redemptor*, sofern das *solvere poenam vel obligationem* für Erb- und Thatsünde seine That ist.

2) IV q 20 m 2 a 1 ad 11: *quia, ut dicit Bernardus, cum una gutta sanguinis Christi sufficeret ad redemptionem hominis, nihilominus illum effudit in magna abundantia ut vel sic hominem ad amorem sui alliceret*. [Ich kann den oft als ein Wort Bernhards citierten Satz, daß ein Tropfen des Blutes Christi genügt habe, nicht bei diesem nachweisen. Dem Sinne nach vgl. *In cant.* 22, 7: *copiosa apud eum redemptio, . . . quia non gutta, sed unda sanguinis largiter per quinque partes corporis emanavit*.] IV q 20 m 2 a 2 § 1 ad 11: *longe major et sufficientior fuit satisfactio, qua Christus satisfecit pro peccato primi hominis, quam ipsum peccatum*.

Kam bisher nur der Wert des als That der Gottesliebe oder des Gehorsams gegen Gott aufgefaßten Leidens in Betracht, so fällt alles Gewicht auf die pönale Seite, wenn Alexander § 3 die Aufhebung der zeitlichen Strafe durch Christus darauf zurückführt, daß Christi Schmerz der größte gewesen. Aber anderswo hat ihm die Passion Christi die Bedeutung eines Ertragens der Strafe auch als Ursache der *remissio culpae et poenae*¹. Und dies Moment giebt nun den beherrschenden Gesichtspunkt ab in der 17. Quästion, die von der Wahrheit, Allgemeinheit, Notwendigkeit, Angemessenheit, Quantität der Passion Christi handelt. Da wird die Angemessenheit der Passion Christi durch den allgemeinen Satz begründet: *redemptio hominis debuit fieri per satisfactionem pro peccato, satisfactio autem pro peccato debet esse poenalis et afflictiva*². M 1 stellt fest, daß Christus, obwohl er, weil von der Erbsünde frei, nicht Schmerzen zu haben brauchte (*non habuit causam seu meritum doloris*) und deshalb es in seiner Hand hatte, ob es dazu bei ihm kam (*habuit utrumque dominium d. h. actionum und passionum*), doch leidensfähig war und nun, wie schon aus Jes. 53, 4 folgt, wirklich unsere Schmerzen gelitten hat. Nach m 2 a 1 hat er in der Rücksicht auf den Nutzen seiner Passion durch den höheren, deliberativen Willen, Schmerzen im niederen Seelenteil angenommen³, die es wegen des natürlichen Widerstrebens desselben wirklich waren, und hat den ergötzenden oder schmerzstillenden Einfluß der in seinem höheren Seelenteil ungehemmt wirkenden Gottheit auf den niederen suspendiert, wie es seine Klage über Gottverlassenheit beweist. Diese Betrachtung über die Bedingungen und Gründe der Schmerzempfindung in Christus zeigt, daß es sich für Alexander um den Nachweis handelt, daß Christus die für die Satisfaktion charakte-

1) IV q 14 m 1: *cum mors Christi fuerit poena, ex ea poena quam caro Christi sustinuit unita divinitati, fit remissio talis* (es handelt sich um alle Wirkungen der Taufe).

2) m 4 a 2.

3) § 3: *in naturali voluntate fuit passio, sed non in deliberativa . . . Deliberativa est secundum quam contulit utilitatem passionis et secundum hanc non fuit passio.*

ristische Schmerzableistung oder Selbstbestrafung vollzogen hat. Das bestätigt die Unterscheidung der Verdammungsstrafe und der Fegefeuerstrafe von der seinigen als einer Genugthuungsstrafe. Die erste erfolgt sine, die zweite cum, die dritte ex voluntate § 3. Ein etwaiges williges Ertragen des Gerichtes Gottes über unsere Sünde würde sich doch der Fegefeuerstrafe vergleichen. So bleibt für das Straftragen bei Christus nur die reine Ableistung des Schmerzes übrig¹. A 2 führt aus, daß er alle *passiones* angenommen, die nicht *culpabiles* sind, seiner Würde nicht Eintrag thun und die zu unserer Erlösung geordnet sind. Er hat jedes *genus*, wenn auch nicht jede *species* von ihnen angenommen. Das erfordert auch die Gerechtigkeit nicht, daß der Genugthuende nach aller und jeder Art von *poena* leide. Nur *äquivalentia poenae* ist erforderlich. Aus m 3, das von der Notwendigkeit der Passion handelt, sei hervorgehoben nur der Satz, daß diese lediglich finaler Natur war, d. h. nur bestand, soweit die Passion zum Zweck der *redemptio* nötig war, und der Nachweis der Äquivalenz des wirklich von ihm Gelittenen mit dem, wofür er genugthun wollte. In Adams Sünde war nicht nur *elatio*, sondern auch *perversa delectatio*, ja in ihr vollendete sie sich. Christus hat alle Gerechtigkeit erfüllt und die *redemptio* zu vollziehen angefangen durch seine Selbsterniedrigung in der Menschwerdung, dies fortgesetzt durch die *compassio* mit den Sünden der Menschen Luk. 19, 41 ff. und es vollendet durch die eigentliche Passion, deren Schmerzen sich ebenso über alle Sinne erstreckten, wie die Genüsse der ersten Sünde. Er hat sich nicht mit dem in der Beschneidung geflossenen Tropfen Blutes begnügt, sondern den Tod erduldet, weil die Satisfaktion nicht nur

1) Daran ändert es nichts, daß es gelegentlich einmal IV q 20 m 2 a 1 ad 1 heißt: *Christus punitus fuit in cruce pro peccatis omnium*. Im Zusammenhang handelt es sich um die trotzdem für uns bestehende Notwendigkeit Satisfaktion zu leisten. Das Passiv ist also rein zufällig. Aber es zeigt, wie später der bei den Reformatoren vorhandene Übergang in die ganz andere Vorstellung entstehen konnte, daß Christus das Gericht getragen hat, das Gott an unserer Stelle über ihn verhängt hat.

nach den Umständen der Person gewogen wird — dann hätte Bernhard Recht — sondern auch nach dem *genus*: und da entspricht bei Christus das *genus poenae* dem *genus culpae*. Andererseits greift er, um die volle Zulänglichkeit der Satisfaktion Christi zur Aufhebung der Strafen der Sünde nachzuweisen, auf den Wert zurück, den sein Leben als göttliches Leben hat. Freilich, sagt er, ist die Trennung der Seele von Gott oder die *carentia visionis* eine grössere *poena* als die Trennung der Seele vom Leibe, die Christus erleidet. Aber zur Satisfaktion braucht auch nicht die *poena*, durch die genuggethan wird, grösser zu sein als die, für welche dies geschieht, wenn nur der der Strafe zu Grunde liegende Wille grösser ist; und das ist bei Christus vermöge seiner Einheit mit der Gottheit die *voluntas nobilissima*. Gegenüber dem Einwand, daß der *reatus* der Erbsünde ewig war, also nicht durch zeitliche Strafe für ihn genuggethan werden konnte, stellt er Christi Leiden in Analogie zu unserer Selbstbestrafung in der Buße, wo ausser der *poena* noch *dolor de peccato* und *gaudium de poena*, d. h. Willigkeit die satisfaktorische Strafe zu dulden, vorhanden sein muß.

Ita in Christo fuit poena passionis in corpore, et poena etiam compassionis in dolore pro peccato humani generis cum voluntate maxime patienti, in qua est complementum passionis.

Und dieser Wille ist nun jenem ewigen *reatus* proportional; denn er ist einmal der Wille, jede beliebige *poena* für die Sünde der Menschheit zu leiden, und sodann der Wille eines mit Gott, dem unendlichen Gut, geeinten Menschen. — Es ist bisher das Merkmal der Überpflichtmäsigkeit der verdienstlichen Handlung des Todes Christi noch nicht in Betracht gezogen. Das thut Alexander q 18 m 4 § 2 in Auseinandersetzung mit Bedenken gegen den vom Lombarden 18,5 angeführten Satz des Ambrosius, daß wir als *debitores mortis* nur durch den Tod des Gottessohnes gerettet werden konnten. Da wird geltend gemacht, daß Christus gestorben ist nach Phil. 2, 9, weil er Gott gehorsam war bis zum Tode. Also war auch er *debitor mortis*. Ferner, da nach Augustin Verdienste um so ruhmvoller sind, je weniger debita sie sind, so war die *Passion Christi* als *maxime debita*, da doch

Christus dem Vater zu gehorchen schlechthin verpflichtet war, minus grata. Dem gegenüber unterscheidet er debitum ex necessitate und ex caritate oder ex ordinata voluntate; das letztere ist nicht ex debito. Und das gilt von Christus. Ferner sagt er, daß man ein praeceptum doppelt erfüllen kann, entweder indem man auf die obligatio praecepti, oder indem man auf die bonitas praecipientis sieht. Nur das erste verringert das Verdienst, nicht das zweite, da man dabei nicht auf ein debitum sieht, sondern allein von der Liebe zum Thun getrieben wird.

Bonaventura bietet im Breviloquium eine, wenn auch in erbaulicher Rhetorik formulierte, doch präzise und erschöpfende zusammenhängende Darstellung, die in einem Gesamtbild zusammenfaßt, was man sonst aus den verschiedensten Quästionen und hier wieder aus den Konklusionen, Einwänden, Gegengründen, Lösungen erst mühsam zusammensuchen muß¹. Hier ist die Synonymität von Satisfaktion,

1) l. IV, cp. 9: Quia reparare debuit salvo honore Dei, ideo reparavit offerendo obsequium satisfactivum. Est autem satisfacere honorem Deo debitum rependere. Honor autem Deo subtractus per superbiam et inobedientiam respectu rei ad quam homo astringitur, nullo modo melius restituitur quam per humiliationem et obedientiam ad eam rem ad quam nullatenus tenebatur. Quoniam ergo Christus Jesus . . . inqu. homo innocens nullatenus erat debitor mortis, dum semet ipsum exinanivit et factus est obediens usque ad mortem, exsolvit Deo quae non rapuit per obsequium satisfactionis et obtulit sacrificium suavitatis summae pro perfecta Dei placatione. Postremo quia reparare debuit salvo ordine regiminis universi, ideo per remedium convenientissimum reparavit. Convenientissimum autem est, ut contraria contrariis currentur. Quia ergo homo volens esse sapiens ut Deus peccavit in ligno vetito volens delectari, ita quod inclinatus est ad libidinem, erectus in praesumptionem ac per hoc totum genus humanum infectum est . . . et incurrit debitam mortem, hinc est quod . . . Deus factus homo voluit humiliari et in ligno pati et contra universalem infectionem pati passione generalissima, contra libidinem passione acerbissima, contra praesumptionem passione ignominiosissima, contra mortem debitam et vitam pati voluit mortem . . . voluntariam. Quia . . . generalitas corruptionis in nobis infecerat . . . omnem corporis partem et omnem animae potentiam, hinc est quod Christus passus est in omni corporis parte et in omni potentia animae . . . Quia libido vehementer infecerat in nobis animam et carnem et quantum ad carnalia et quantum ad

Bezahlung, Opfer fraglos. Hier treten deutlich die Merkmale der Satisfaktion heraus: der Thatcharakter der Passion als Gehorsam, der überpflichtmäßige und pönale Charakter dieses Gehorsams, die Äquivalenz der Leistung, insbesondere der übernommenen Schmerzempfindung, mit der gutzumachenden Sünde nach Art und Mafs, die, was die Art anlangt, in einer Reihe von Einzelkontrasten ausgeführt wird. Dafs die Ordnung des Weltalls wiederhergestellt wird, wenn Entgegengesetztes durch Entgegengesetztes geheilt wird, bedeutet, dafs die culpa durch eine — hier freiwillige — Strafe geordnet wird, die den einzelnen Momenten der culpa im einzelnen entgegengesetzt ist. Wie bei Alexander wird Christi Schmerz über unsere Sünde deutlich als blofses Mitgefühl bezeichnet. Dafs die condignitas der Satisfaktion Christi für das ganze Geschlecht trotzdem von seiner Gottheit abhängt, war schon Kap. 1 gesagt. Aus dem Sentenzenkommentar mag es genügen, einiges Charakteristische herzuheben. Zunächst eine Stelle, die zeigt, wie die Schmerzempfindung ein wesentliches Stück der Satisfaktion Christi ist¹. Dann der Nachweis, dafs Christi Schmerz unter allen der bitterste und intensivste gewesen. Er war dies wegen der Ursache seines Leidens. Christus litt nicht für eigene, sondern fremde Schuld, nicht für Freunde nur, sondern auch für Feinde und sogar für Undankbare — dann wegen der Art seines Leidens, wegen seiner Allgemeinheit, nämlich in allen Gliedern, der Länge seines Hangens am Kreuze u. s. w., ib. q 3. Ferner die Ausführung ib. a 2 q 3, dafs sein dolor compassionis mit unserer Sünde noch intensiver gewesen als der seiner Passion. Wenn der Grund bei diesem seine Trennung vom Fleisch war, so bei jenem unsere Entehrung Gottes und unsere Trennung von Gott. Wenn dort die grofse Dis-

spiritualia peccata, hinc est quod Christus acerbissima passione passus est in carne, et amarissima compassus est in anima. Et quia in carne erat maxima aequalitas complexionis et perfecta vivacitas sensuum, in anima vero summa caritas ad Deum et summa pietas ad proximum, hinc est, quod uterque dolor fuit amarissimus.

1) III 16 a 1 q 1 F 4: satisfactio facta est per poenam doloris, sed Christus veraciter satisfecit, quia vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit; ergo veraciter doluit.

position zum Schmerz in seiner trefflichen physischen Verfassung lag, so hier in der *nimietas* seiner Liebe zu uns. Lieber, als daß wir von Gott getrennt wären, wollte er, daß seine Seele vom Leibe getrennt würde. Nicht ob der Qualen seines Leibes, wohl aber ob unserer Sünde hat er geweint.

In dem allen zeigt sich, wie auch die streng schulmäßige Lehre von der für die erbauliche Passionsbetrachtung des Mittelalters charakteristischen Tendenz beherrscht ist, den einzelnen Leiden in ihrer Menge und Intensität Bedeutung beizulegen. — Instruktiv ist die Formel, mit der er die Bedeutung des Todes Christi von der des Todes der Märtyrer unterscheidet. Weil sie doch des Todes schuldig waren, Christus nicht, trotz des Gebotes des Vaters, dem er aus Liebe gehorchte, so war ihre Sterbenswilligkeit wohl ein gottgefälliges Verdienst, nur Christi Tod aber war fähig, Gott zu versöhnen, d. h. war eine Satisfaktion, deren Merkmal ja die Überpflichtmäßigkeit ist¹. Ebenso wie Alexander weist Bonaventura die qualitative Äquivalenz des satisfaktorischen Leidens Christi auf an der Korrespondenz zwischen der *mors debita* und der *mors gratuita*, der *suavitas* der ersten Sünde und der Bitterkeit der Strafe, dem Kosten vom Holz und der Strafe am Kreuzesholz, der Leichtigkeit des Sündigens und der Schwierigkeit dieser Genugthuung, der Überhebung der ersten Sünde und der *abjectio* und *vilificatio*, die im Erdulden der Schmach des Kreuzes lag. III 20 q 5.

Auch für Albert ist *redimere* so viel wie eine nach der Gerechtigkeit genügende Satisfaktion geben². Opfer

1) III 18 dub. 4: *est debitum ex caritate et est debitum ex necessitate. Debitum ex caritate non tollit perfectionem meriti; debitum vero ex necessitate quodammodo diminuit. Quoniam ergo omnes alii debitores erant morti debito necessitatis, quae quidem provenit ex reatu et obligatione culpae, ideo dicit magister, quod nullus poterat Deum placare, quamvis voluntarie perferendo mortem possit Deo placere. Christus autem, quia sine debito mortis pertulit mortem et placere potuit et placare, quia ex bona voluntate, placare, quia praeter necessitatem.*

2) III 19 a 1 20 a 3: *redimere est rem suam justo pretio recuperare, sed justum pretium non potuit esse nisi aequivalens offensae et damni.*

setzt er für Satisfaktion ein ¹. Die Gerechtigkeit, die hier in Betracht kommt, ist die mit Lohn oder Strafe vergeltende. Deshalb fordert sie als Bedingung des Straferlasses Satisfaktion. Diese bestimmt er sofort als *poena satisfactoria*, ohne daß sie ihm deshalb ihren aktiven Charakter als Ersatz oder Leistung zur Ehre Gottes verlöre ². Gott ist ihm bei Christi Leiden nur beteiligt, sofern er dem Menschen in Christus dem gegeben hat, der bereit und fähig war für ihn genugzuthun, und als er in dieser Absicht seine Tötung durch die Menschen zugelassen hat ³. Damit ist auch der Sinn begrenzt, den das gelegentliche Citat für ihn hat, daß Gott unsere Ungerechtigkeiten auf Christus geworfen 20 a 6. Als gottgefällige That steht sein Tod in Analogie mit den Verdiensten der Heiligen, wenn auch der Unterschied obwaltet, daß sie trotz der Willigkeit ihres Sterbens schließlich des Todes schuldig waren, Christus nicht ⁴. Aus diesem Thatcharakter des satisfactorischen Todesleidens begreift es sich, daß bei Albert in einer ganzen Reihe von Stellen als das uns Erlösende fremde Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit Christi bezeichnet wird, und zwar so, daß die Gleichwertigkeit derselben mit seiner verdienstlichen oder genugthuenden Todesleistung nicht bezweifelt werden kann. Augustins aus Röm. 5 18 stammende Formel, daß Christus seine Gerechtigkeit zur unseren macht, die aber auf Christi persönliche, aus der göttlichen Natur und der Jungfraugeburt stammende sittliche

1) 19 a 1 ad 5. 15 a 2: *satisfecit . . . sacrificium hoc.*

2) 20 a 5: *ex parte hominis iustitia est redemptio pro meritis et ideo poena satisfactoria pro culpa debet infligi. 15 a 1 non potuit purus homo honorem impendere debitum Deo pro peccato nec debuit nisi homo: ergo ad hoc ut fieret illa compensatio oportuit quod esset Deus et homo.*

3) 18 a 14 ad 1: *cum iustitiam suam negare non posset et vinceretur misericordia humanae redemptionis, Filium voluntarie se offerentem ad satisfactionem dedit homini ut satisfaceret pro ipso. 20 a 11: tradidit filium homini ut pretium quod pro se offerat . . . Cum tradere sit velle mori Filium, voluit pater Filii passionem, sed numquam voluit actionem, sed permisit volentibus iniquis.*

4) 20 a 13: *Si pretiosa est in conspectu Domini mors Sanctorum eius, pretiosissima est mors Christi. 18 a 13.*

Beschaffenheit ging, hat Albert in dem Sinne wieder aufgenommen, den sie bei Wilhelm v. Thierry und Bernhard bekommen hatte¹. Es ist die ganze in Adam verdamnte Natur, für die Christus das Lösegeld bezahlt hat 18 a 12. Seine Leistung war genügend für die Sünde, auch die That-sünde aller, wenn sie auch effizienter, nämlich gratia und gloria spendend, nur in den Prädestinierten Erfolg hat. 20 a b 10. Zum Nachweis ihrer Äquivalenz unterscheidet er die Restitution des Genommenen, das *solvere damnum*, und die Aufhebung des *reatus* durch Genugthuung für die Beleidigung. Ein Räuber schuldet auch nach der Rückgabe des Geraubten dem Richter sein Leben für die Verletzung der Gerechtigkeit; noch viel mehr ist das der Fall bei Majestätsbeleidigung, darum unendlich viel mehr bei Beleidigung der Majestät Gottes. 18 a 14. Es ist bezeichnend, wie Albert hier die Analogie des öffentlichen Rechtes herbeizieht, ohne sich dessen bewußt zu werden, daß die stellvertretende Satisfaktion durch den Tod Christi einen ganz anderen Rechtszusammenhang voraussetzt. Nicht nur die *injuria* als Beleidigung des Unendlichen, auch das *damnum* ist unendlich, denn Adam konnte unendlich viele Nachkommen haben, wenn sie auch tatsächlich eine begrenzte Zahl ausmachen 19 a 5. Das *damnum* macht Christus gut durch den unendlichen Wert seiner gottmenschlichen Person selbst, durch seine *bonitas*. Die Satisfaktion für den *reatus* leistet er erst durch die Todesleistung, wie sie durch seine Gottheit unendlichen Wert bekommt². Den Nachweis, daß Christi Schmerz der größte gewesen, führt er nur summarisch 16 a 2 3. Dagegen führt

1) 20 a 5: *redemptoris justitia quam solvit pro redemptis. a 6: pro peccato oportuit intervenire justitiam redemptoris . . . Fides conjungit justitiam Christi cum justificatis, ergo sine justitia Christi nullum remittitur peccatum. Sine justitia Christi in passione nulli umquam remissum peccatum est . . . Impossibilis omnis modus qui non conferret gratiam adjuvantem contra peccatum ex justitia aliena, sive illa fuisset Dei justitia sive alicuius satisfaciens . . . Justitia meritorum Christi fulget in virtutibus sanctorum. Vgl. diese Zeitschrift Bd. XXII, S. 387 bis 389. 405. 409. 412.*

2) 18 a 14, 19 a 5, 20 a 3.

er Christi Satisfaktion ausdrücklich auf den Erfolg hinaus, daß sie in uns Hoffnung auf die Befreiung von der Sünde weckt, also die spes veniae, die beim Bußsakrament unter den erforderlichen Momenten der Disposition für den Empfang der Gnade aufgezählt wird ¹.

1) 15 a 1 Einwand 3: cum venit erigere nos ad spem liberationis videtur quod ipse in robore et non in defectibus debuit venire. Lösung: infirmus homo in peccato . . . deiciebatur ex hoc quod non vidit aliquem posse exhibere justam emendam delicti: et ideo veniens in his dispositionibus quae ad delicti emendam faciebant, magis elevabat spem, quam si in fortitudine venisset.
